汉译世界学术名著丛书

哲学史讲演录

第四卷

〔德〕黑格尔 著



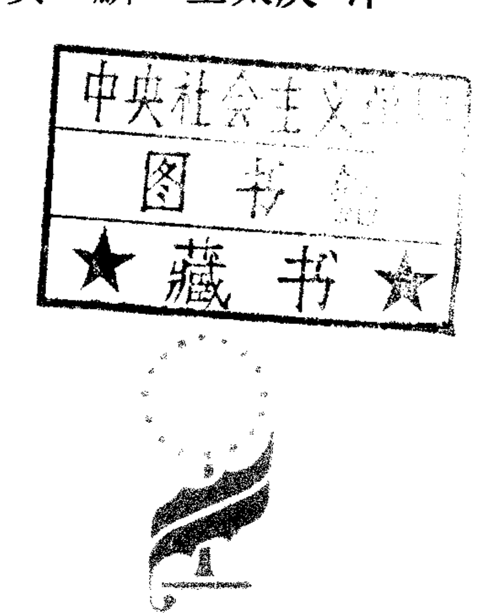
汉译世界学术名著丛书

哲学史讲演录

第四卷

〔德〕黑格尔 著

贺 麟 王太庆 译



商务印书馆

1983年·北京

汉译世界学术名著丛书

哲学史讲演录

第四卷

〔德〕黑格尔著

贺 麟 王太庆译

商 务 印 书 馆 出 版

（北京王府井大街36号）

新华书店北京发行所发行

北京新华印刷厂印刷

统一书号：2017·199

1978年12月第1版　　开本850×1168 1/32

1983年8月北京第3次印刷　　字数351千

印数16,900册　　印张14 5/8 插页4

（60克纸本）定价：1.65元

G. W. F. Hegel
VORLESUNGEN ÜBER DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE
Herausgegeben von Hermann Glockner
Fr. Frommanns Verlag(H. Kurtz).
Stuttgart 1928
本书主要根据德国斯图加特弗罗曼斯出版社
1928年全集本译出

汉译世界学术名著丛书
出 版 说 明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从今年着手分辑刊行。限于目前印制能力，现在刊行五十种，今后打算逐年陆续汇印，经过若干年后当能显出系统性来。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1981年1月

目　　次

第三部　近代哲学

第三篇　最近德国哲学

第 三 部

近 代 哲 学



〔引　　言〕*

眞正说来，从宗教改革的时候起，我们就进入了**第三个时期**；(265) 至于布鲁诺、梵尼尼和拉梅可以撇开不管，因为他们虽说生活在较 61 晚的年代，却仍然是属于中世纪的。〔历史〕*已经踏上了一个转折点。过去，基督教曾把它的绝对至上的內容放到人们的心里，所以这个內容是封闭的，其中心是个人的；它是作为神圣的、超感性的內容，与世界隔绝的。在宗教生活的对面，矗立着一个外部世界，即自然界，人的心情、欲望和人性的世界，这个世界之所以有价值，〔在基督教看来〕*，就仅仅在于它是被克服的障碍物。这种两个世界的各不相涉和分离隔绝，是在中世纪搞出来的；中世纪在这种对立中纠缠挣扎，最后终于克服了对立。但是这一克服所采取的方式却是教会的腐化，宗教生活的世俗化。由于人与神圣生活的联系是存在于尘世上的，神圣生活就被人的各种欲望搞得世俗化了（肉欲的腐化作用）。在这种情况下，永恒的眞理也被误放到枯燥的、形式的理智之中；因此可以说，彼岸与此岸的统一，是自在地、自发地实现的。可是这种结合方式未免太腐败，因而激起了人们高尚的心思，觉得非起来反对它不可。这样，就产生了宗教改革运动，这是与天主教教会的分裂，同时也是天主教教会內部的改革。有 (266) 人认为宗教改革仅仅是与天主教教会分裂，那是一种偏见，路德也

* 译者增补（下同）。

大大地改革了天主教教会。我们从路德的文章里，从皇帝和帝国给教皇的报告里，看到了教会的腐化；〔如果还需要进一步的证据的话，〕*可以看一看天主教的主教和神父们在康士坦司宗教会议上、62 巴塞尔宗教会议上对天主教僧侣和罗马教廷的情况所作的陈述。

另一个自发地完成的项目是此岸与彼岸的和解。自我意识的分裂已经自发地消失，这就有了和解的可能。精神的内在和解原则本来是基督教的宗旨，可是现在又被人们背弃了，成了仅仅是外在的东西，实际上是破裂，并不是什么和解。我们看到，世界精神克服这种外在性的过程是很迂缓的。它挖掉内部的东西，仍然保留着外表、外形；等到最后这外形成了一个空壳，新的形态才迸发出来。在这以前，精神的发展一直走着蜗步，进而复退，迂回曲折，到这时才宛如穿上七里神靴，大步迈进。人获得了自信，信任自己的那种作为思维的思维，信任自己的感觉，信任自身以外的感性自然和自身以内的感性本性；人在技术中、自然中发现了从事发明的兴趣和乐趣。理智在现世的事物中发荣滋长；人意识到了自己的意志和成就，在自己栖身的地上、自己从事的行业中得到了乐趣，因为其中就有道理、有意义。随着火药的发明，个人私斗的怒火消失了。徒逞一时意气的浪漫冲动让位于另外一种冒险，这冒险并不是忿怒和报复的冒险，也不是所谓路见不平、拔刀相助的冒险，而是一种比较无害的冒险，如发现新大陆，发现通往东印度群岛的 (267) 航道。人发现了美洲，发现了那里的宝藏和人民，也就是发现了自然和自己。航海是较高级的商业浪漫活动。现实的世界又重新出现了，成为值得精神萦注的对象；思维的精神又可以有所作为了。这时候就必然要出现路德的宗教改革，——人们向 sensus communis

* 据米希勒本第二版英译本第三卷第158页增补。——译者（以下据英译本增补者均此）

〔良知〕呼吁，而不再诉诸教父和亚里士多德，诉诸权威；鼓舞着、63
激励着人们的，是內在的、自己的精神，而不再是功德*。这样一来，教会就失去了支配精神的权力，因为精神本身已经包含着教会的原则，不再有所欠缺了。有限的、现实的东西得到了精神的尊重；这是自我意识与现实的眞正和解。从这种尊重中，就产生出各种科学的努力。

因此我们看到，有限的东西、內在的和外部的现实被人们用经验加以把握，并且通过理智提升到了普遍性。人们要求认识各种规律和力量，也就是说，要求把感觉中的个别的东西转化为普遍的形式。现世的东西要受到现世的裁判，裁判官就是思维的理智。另一方面，那永恒的东西，即自在自为的眞理，也通过纯粹的心灵本身为人们所认识、所理解；个人的精神独立地使永恒的东西成为己有。这就是路德派的信仰，是不用任何别的附加物（即人们所谓功德）的。任何东西之所以具有价値，都仅仅在于它在心灵中被把握，并不在于它是物。內容不再是一件客观性的东西；因此神仅仅在精神之中，并不在彼岸，而是个人內心深处所固有的。纯粹的思维也是一种內在的东西；它也接近那自在自为的存在者**，并且发现自己有权利去把握那自在自为的存在者。

近代哲学的出发点，是古代哲学最后所达到的那个原则，即现实自我意识的立场；总之，它是以呈现在自己面前的精神为原则 (268)
的。中世纪的观点认为思想中的东西与实存的宇宙有**差异**，近代哲学则把这个差异发展成为对立，并且以消除这一对立作为自己的任务。因此主要的兴趣并不在于如实地思维各个对象，而在于思维那个对于这些对象的思维和理解，即思维这个统一本身；这个

* 指外在的宗教活动、施舍等。

** 指神。

统一，就是某一假定客体的进入意识。〔我们在近代哲学中所看到的一般观点大体如下：〕*

第一：我们在这里应当考察近代哲学的具体形式，即自为思维的出现。这种思维的出现，主要是随同着人们对自在存在的反思，是一种主观的东西，因此它一般地与存在有一种对立。所以全部兴趣仅仅在于和解这一对立，把握住最高度的和解，也就是说，把握住最抽象的两极之间的和解。这种最高的分裂，就是思维与存在的对立，一种最抽象的对立；要掌握的就是思维与存在的和解。从这时起，一切哲学都对这个统一发生兴趣。因此思想是比较自由的。所以我们现在把思维与神学的统一抛开。思维与神学分开了，有如过去它在希腊人那里与神话、与民间宗教分开，最后到了亚历山大里亚派的时候，才重新找出那样一些形式，用思想的形式把神话观念充实起来。因此哲学与神学的联系始终存在，不过这种联系完全是潜在的。因为神学彻头彻尾无非就是哲学，哲学恰恰就是对于神学的思维。神学不应当攻击哲学，声称根本不愿意理会哲学，一遇到哲学理论就掉头不顾。那样做是没有好处的。神学应当时刻与思想打交道，它是与思想分不开的。它那些主观的观念、思想，它那种一家专用的、私有的形而上学，乃是一些当时流行的想法和意见。这些东西每每是一种完全无教养的看法，一种非批判的思想；它们虽然与某种特殊的主观信念结合在一起，而且这种信念据说足以确证〔基督教的内容〕**有其独特的正确性，可是这些提出判断、标准和论断的思想和观念，这些一般的观念，却只不过是一些街谈巷议，一些浮在时代表面上的东西。当思维独立地出现的时候，我们就与神学分开了；不过尽管如

（边码：64；(269)）

* 第 160 页。

** 第 161 页。

此，我们还会看到一种神学与哲学依然统一的现象，这就是雅各·波墨。

精神现在是在它自己的领域中活动，它的领域一方面是自然界、有限世界，另一方面是内心世界，这首先就是基督徒的信仰。首 65 先要考察的是精神，是在具体世界这一专有领域中活动的精神，同时也是具体的认识方法。

眞正说来，〔力求掌握〕*眞理本身的哲学，是在十六、十七世纪才重新出现的。在这以前，那种外骛的精神一方面要对宗教发生影响，另一方面又要对世俗生活发生影响，在一般看法、流俗思想和所谓通俗哲学中，我们就可以见到那种精神。哲学的眞正出现，在于在思维中自由地把握自己和自然，从而思维和理解那合理的现实，即本质，亦即普遍规律本身。因为这是我们的东西，是主观性。主观性自由地、独立地思维着，是不承认任何权威的。排除那种形式的逻辑理智体系，以及其中所包含的大量材料，要比扩充这种材料更有必要。埋头钻研学问，是要掉进汪洋大海，陷入恶性无限的。——因此，近代哲学的原则并不是淳朴的思维，而是面对着思维与自然的对立。精神与自然，思维与存在，乃是理念的两个无限的方面。当我们把这两个方面抽象地、总括地分别把握住的时候，理念才能眞正出现。柏拉图把理念了解为联系、界限和无限 (270) 者，了解为一和多，了解为单纯者和殊异者，却沒有把它了解成思维和存在。近代哲学并不是淳朴的，也就是说，它意识到了思维与存在的对立。必须通过思维去克服这一对立，这就意味着把握住统一。

这是近代哲学意识的一般观点，然而揭示、思维、理解这个统一的途径却有两条。这一时期的流派有二：第一派是经验派，第二

* 第 161 页。

66 派是从思维、从内心出发的哲学。因此哲学在消除对立的做法上分为两种主要形式：一种是实在论的哲学论证，一种是唯心论的哲学论证；也就是说，一派认为思想的客观性和内容产生于感觉，另一派则从思维的独立性出发寻求真理。

甲、〔经验构成这两种方法的第一种，即实在论。〕*这种哲学理论把自我思维和当前的东西当作它的主要规定，认为真理就在经验中，可以通过经验去认识；——凡是含有思辨意义的东西，都被再三刨平磨光，降低到经验的水平。这当前的东西就是现存的外部自然界，以及表现为政治风格、主观活动的精神活动。通往真理的道路应当从这个假定开端，但是不能停留在这个假定上，死守着外在的、孤立的现实，而应当把它引导到共相上去。

（一）这第一个派别的观察，最初是应用于物理自然界，从对自然的观察中引导出共相、规律，在这个基础上建立自己的学识。这条通过经验、观察的途径过去曾被称为哲学，现在也还有人称之为哲学。这就是各门有限科学所采用的那种通过观察和推断的方法，现在〔法国人〕还把这类科学称为 sciences exactes〔精确科(271) 学〕。这种个人的理智是与宗教虔诚对立的，因此在这个意义下，哲学又被称为世间智慧。在这里，被当作对象的、被认识的并不是具有无限性的理念本身，而是特定的内容；这内容被提高到了共相、规律——那种得自观察的具有理智规定的共相（如开普勒定律）。自然科学是仅仅达到反思阶段的。这类有限科学有时也被称为哲学，如牛顿的 Principia philosophiae naturalis〔《自然哲学
67 原理》〕。观察物理学，实验物理学，都统统被称为 philosophia naturalis〔自然哲学〕。在经院哲学中则恰恰相反，是把人的眼睛

* 第 162 页。

剜掉了的，〔根本不观察〕*，在那个时候，凡属关于自然界的争论，都是从一些莫名其妙的假定出发的。

（二）其次，人们观察了精神性的东西，因为精神在它的现实化过程中造成了一个精神世界，它形成了各个国家。因此人们就根据经验来研究个人对个人的权利，个人对君主的权利，以及国家对国家的权利。在过去，教皇膏沐册立国王，是根据《旧约》中国王为神所指派的教义；什一税是《旧约》中规定征收的；教皇禁止近亲通婚的敕令，是采自摩西的法律；教皇指定国王有什么权柄，可以作哪些事情，根据的是扫罗王和大卫王的历史；他指出祭司的权利何在，根据的是《撒母耳记》——总之，《旧约》是一切政法原则的来源，就在今天，教皇的一切谕旨也还具有法律效力。我们很容易设想到，有多少荒唐无稽的谬论，就是象这样酿成的。而现在，人们则在人自己身上、在人的历史中寻求理由，说明在平时和战时什么是合法的。人们以这种方式编著了许多书籍，这些书现在还在英国国会里不断地被引证着。人们还进而观察了人应当在国家里面得到满足的各种欲望，以及国家怎样能够满足这些欲望，以便从人自己身上，从过去的人和现在的人身上来认识权利。(272)

乙、第二派一般地是从内心出发。第一派是实在论。第二派则是唯心论，认为一切都在思维中，精神本身就是全部内容。这一派是把理念本身当作对象，也就是说，对理念进行思维，以理念为出发点，然后推到特定的东西。前一派从经验中抽取出来的东西，这一派则是从先天的思维中抽绎出来的。换句话说，它虽然也是对特定的东西进行理解，但是并非仅仅把这种东西归结到共相，而是把它们归结到理念。——这两派也有碰头之处，因为经验也要求从它的各种观察中引导出普遍的规律，而另一方面，思维从抽象的普遍性出发，却应当给自己提供一个特定的内容。经验是从英 68

国兴起的，现在还受到最高度的重视。德国则从具体的理念，从具体的、充满感情和精神的内心出发。在法国，抽象的普遍性受到更大的重视。

第二：近代哲学的问题是各种对立，这个时代所研究的内容如下：

甲、从思维推出神的存在。这一点我们在中世纪已经接触到了。我们看到，一方面是神，即纯粹的精神，另一方面则是神的存在；应当通过思维，把这两个方面理解成为自在自为地存在着的统一。——人们所关心的其他各种问题，也都联系到这两个普遍的规定上，即：要认识到对立的统一，同时也要在知识〔与它〕的客观对象〔的对立〕* 中揭示出内在的和解。连最顽强的对立，也被理解为结合在单一的统一之中。第一组对立是神的理念与存在的对立。

(273) 乙、第二组对立是善与恶的对立：——一方面是正面的、普遍的东西，善，另一方面是恶，即意志中那种与普遍者相反的自为存在。应当认识到恶的来源。神是全能的，智慧的，善的。恶则正好相反，是对神圣的神的否定。神同时也是绝对的权力，恶是与神的神圣性和权力相矛盾的。人们所追求的目标，就是和解这个矛盾。

丙、第三组对立是人的自由与必然性的对立。(1) 人有自主权，是自己决定自己的，是决定的绝对开端。在我、自我之内，有一个绝对决定者，它并不是外来的，只是在自身内作决定的。这一点，与唯有神是绝对的决定者发生矛盾。人们把神的决定理解为神的先知，即天意，虽然要发生的事情是在将来的。神所知道的东西，同时也是存在的；神的知识并非仅仅是主观的。此外，人的自

69

* 第164页。

由也与神是唯一的绝对决定者相对立。(2) 其次是人的自由与作为自然规定性的必然性相对立。(3) 客观上，这种对立就是目的因与动力因的对立,就是必然性的作用与自由的作用的对立。

丁、第四,这种人的自由与自然必然性的对立(人以外的自然界和人内部的本性,就是与人的自由相对立的人的必然性,人是依赖于自然的),还有一种进一步的形式,就是灵魂与肉体的交感(commercium animi cum corpore)。灵魂是单纯的，理念性的，自由的,——肉体则是多方面的,有形体的,物质性的,必然的。

这些题材吸引了科学的兴趣，这是与古代哲学的兴趣完全不同的兴趣。其区别在于:近代哲学意识到了这种对立,这对立虽然也包含在古代学者的科学对象中,却沒有被他们所意识到。这种对 (274) 于对立的意识,即堕落,本来是基督教观念中的主要之点。把信仰中的这种和解也在思维中找出来，是科学上普遍关心的问题。这种和解的找出是自发的，因为科学知识本来有能力在自身中认识到这种和解。所以说，各个哲学体系无非是那绝对合一性的不同表现方式,唯有这些对立的具体统一本身才是眞理。

第三:哲学进展的阶段。我们要考察的头两种哲学学说,是培根和雅各·波墨;其次是笛卡尔和斯宾诺莎,以及马勒伯朗士;再次是洛克、莱布尼茨和沃尔夫,我们还要附带谈一谈苏格兰哲学和英格兰哲学的进一步发展,以及法国哲学的发展;最后要讲康德、 70 费希特、耶可比和谢林。眞正说来，从笛卡尔起才开始了近代哲学,开始了抽象的思维。我们有三个主要的区别标志:

甲、首先是预告〔上述各种对立的〕* 联合。这是一个尝试,采取的方式是独特的,但是还不确定,还不纯粹。在这里我们讲的是威鲁兰的培根和德国神智学家雅各·波墨。培根是从经验和归

* 第166页。

纳出发的，波墨是从神出发的(三位一体的泛神论)。

乙、〔第二是〕* 形而上学的联合。在这里才开始了眞正的近代哲学；它是从笛卡尔开始的。(1)这是形而上学的观点。思维的理智试图找出这种联合；它用自己的纯粹思想范畴进行探索。我们应该对斯宾诺莎、洛克和莱布尼茨加以考察，他们完成了形而上学。笛卡尔和斯宾诺莎提出了思维和存在；洛克提出了经验，提出了形而上学的观念，并且论述了对立本身。莱布尼茨的单子，是集(275) 这类世界观之大成。(2) 其次，我们要考察他们这种形而上学的〔否定、〕*沒落。怀疑论是反对形而上学本身的，同时也反对经验论的共相。

丙、第三是那个应当找到的联合本身进入意识，成为研究对象。这个联合是唯一的原则，也是唯一的兴趣所在。这个作为原则的联合所采取的形式，是认识对內容的关系。思维怎样与內容同一？又怎样能够同一？內在的东西，即那种形而上学的基础，被自觉地提了出来，当作哲学的研究对象。这就把康德哲学和〔全部〕* 近代哲学包括进去了。

第四：在哲学家们的外在的生平事迹方面，我们将明显地看71 到，从这时起，连这种生活方面的状况，也显得与古代哲学家完全不一样。我们曾经看到，在古代，哲学家是一些特立独行之士。人们要求一位哲学家必须身体力行，拳拳服膺自己的学说，蔑视世俗，不参与世俗的联系。这一点，古代哲学家们是做到了的。在那个时代，哲学决定了个人的地位。那时候容许有、而且经常有一些人过着哲学家的生活，他们的內在目的和精神生活也决定了外在的关系；他们是一些具有鲜明突出的个性的人。他们的认识的目标，是对宇宙进行思维的考察。对于外在的世俗联系，他们退避三

* 第 166 页。

舍；一种联系，如果他们很不赞成，他们就拒不参与，哪怕这种联系是不依个人为转移的，是拥有支配个人的规矩和习惯性的，是人们为达到个人目的、获得荣誉、财富、威望、地位而不得不参与的。对(276)于当前的现实，对于外在的生活关系，他们无动于衷，不感兴趣；他们居留在理念之中。他们的思维所不感兴趣的东西，他们是不加理睬的。作为私人，他们有自己的独特的生活方式；我们可以把他们与僧侣相比，他们摈弃了世俗的福利。他们是独往独来，了无挂碍的。

在中世纪，研究哲学的，主要是教士们，神学博士们。在过渡时期，哲学家们是置身于斗争之中的，对内与自己作斗争，对外与环境作斗争；他们的生活是以粗犷的、动荡的方式度过的。

近代的情况则不同。我们再也看不到那样一种哲人，哲学家并不形成一个阶层。〔这时所有的差异都不见了，哲学家并不是僧侣，因为〕*我们发现他们全都是一举一动无不与世界相联系，全都是在国家里面与其他的人处在相同的地位上；他们并不是特立独 72 行的，并不是了无挂碍的。他们生活在公民关系中，也就是说，过着政治生活；换句话说，他们虽然也是私人，他们的生活却并不与其他关系隔绝。〔他们是包括在当前的条件中的，是包括在世间的工作和进展中的。这样，他们的哲学就仅仅是附带的，是一种奢侈品、一种饰物了。〕*其所以有这种不同，原因就在于外在情况发生了改变。在近代，〔由于世俗原则与自身取得了和解，〕*外部世界安宁了，有秩序了；各个社会阶层、各种生活方式确立了。我们看到了一种普遍的、理智的联系；这是世俗原则与自身取得和解的结果，这样，各种世俗关系就以合乎自然的、合理的方式结成了。随着内在世界、宗教的建成，以及外部世界与自身的和解，个性也获

* 第 167-168 页。

得了另外一种性质；它不是古代哲学家的那种鲜明突出的个性了。(277) 这个普遍的、理智的联系有极大的势力，使每个人都受它的支配，但同时也能为自己建立一个内在世界。由于外在的东西与自身和解一致，內在的东西也就可以与外在的东西同时彼此独立，互不依赖，而个人在这种情况之下，则可以把自己的外在方面交给外在秩序去管。与此相反，在那些古代的独特人物身上，外在的东西是只能完全为內在的东西所决定的。现在则相反，个人有了更高级的內在力量，就可以把外在的事情委之于偶然——如穿衣戴帽可以听从时俗，不值得在这上头多费心思。他可以不管外在的事情，听任那个异物——所处环境中的秩序——去决定它。〔在眞正的意义下，生活环境乃是私人的事情，是由外在的情况决定的，并不包含任何值得我们注意的东西。现在生活变成了有教养的、大体一致的、普通平常的事；它与各种外加的关系相联系，并不能代表或表现一种仅仅属于自己的形象。人不可独树一帜，赋予自己一个独立的形象，在自己所创造的世界里给自己规定一个地位。因为外在关系的客观势力是其大无穷的，我无可奈何地被放进了这些关系，所以，不管采取哪种方式把我放进去，对于我来说都是无所谓的；个性和个人生活，一般说来也同样是无所谓的。有人说，一个哲学家应当过着哲学家的生活，即置身于外在的世间关系之外，不为世事分心和烦恼。可是，人是处在各种生活必需的事情包围之中，特别是处在文化环境之中的，谁也不能自给自足，不假外求；他必须设法与别人联系起来活动。〕* 近代世界就是这样一种基本的联系力量；它包含着这样一层意思：个人绝对必须参与这个外在生活的联系。处在任何地位的人，都只能采取一种共同的生活方式；〔在这一方面，〕*只有斯宾诺莎是一个〔孤芳自赏的〕*例外。所

* 第 168-169 页。

以，在过去，勇敢是个人的勇敢，近代人的勇敢则不在于人人以各 73
自的方式行事，而在于信仰那个与别人的联系——就是这种联系
使人们立下了全部功勋。哲学家并没有象僧侣那样组成一个阶
层。科学院士们是组成这样一个阶层的；但是，即便是这种院士地
位——这种地位的取得，是外在条件所决定的——也沉沒在通常
社会关系的汪洋大海里了。最主要的事情是在于始终如一地忠于
自己的目的〔，而不在于生活上独树一帜〕。*

第一篇

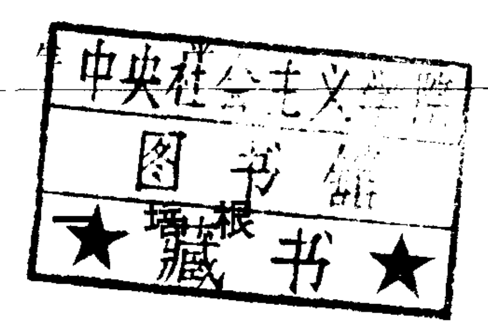
培根和波墨

74

培根和波墨代表两种完全不同的人物和哲学体系。〔但是两人(278)都同样承认，精神把它所认识的内容或对象当作自己的领域，而且把这个领域看成具体的存在。在培根那里，这个领域就是有限的自然界；在波墨那里，这个领域就是內心的、神秘的、神圣的基督教生活和存在。因为前者从经验和归纳法出发，后者从神和三位一体的泛神论出发。〕*培根的哲学，一般说来，是指那种基于对外在自然界或对人的精神本性（表现为人的爱好、欲望、理性特点、正义特点）的经验和观察的哲学体系。它以经验的观察为基础，从而作出推论，以这种方式找到这个领域**內的普遍观念和规律。这种方式或方法首先出现在培根这里，不过还不很完善，虽说他被称为这种方法的鼻祖和经验哲学家的首领。

* 第170页。

** 指经验领域，或有限的自然界。



那远在彼岸的內容，由于它徒具形式，已经失掉了它的眞理资格，对于自我意识，对于意识的确认自己和确认现实，已经沒有什么意义了。抛弃那种內容，在当时已是既成事实。我们看到，那位培根爵士、威鲁兰男爵、圣阿尔班伯爵就把这件事实有意识地宣布出来了。他是全部经验哲学的首领，在我们这里，人们现在还喜欢在著作中引用他的一些警句。培根在 1561 年生于伦敦；由于他的祖先和亲戚担任过政府要职，他本人也受了仕宦教育，一开头就进入仕途，历任显要的官职。他的父亲是伊丽莎白女王手下的掌玺大臣。培根早年就表现出巨大的才能，十九岁时，已经写了一本关于欧洲状况的书(De statu Europae)。他在青年时就与伊丽莎白的宠臣艾塞克斯伯爵结交，由于伯爵的扶植，虽非家庭中长子(他的长兄承袭了父亲的财产)，却很快就青云直上，当了大官。但是由于当了大官，他竟对他的恩人犯了极端忘恩负义的罪过；人们责备他，说他受了伯爵的敌人的勾引，在伯爵下台之后当众控诉伯爵叛国。由于这种忘恩负义，培根玷辱了自己的名誉㊀。

75
(279)

詹姆斯一世在位时，培根献上自己的著作 De augmentis scientiarum〔《增进科学论》〕，借以自荐，获得了英国政府最显要的官职。(詹姆斯一世是软弱的人，他的儿子查理一世后来被砍了头。)培根同富室结婚，但不久就浪费尽所有的钱财，竟让自己参加政治阴谋、作不正当的事。他结交白金汉，成为英国的掌玺大臣、大法官、威鲁兰男爵。但是他在当大法官时竟犯了最荒唐的贪污罪。这

㊀ 布勒：《近代哲学史》，第二卷，第二篇，第 950—952 页；布鲁克尔：《批评的哲学史》，第四卷，第二部，第 91—93 页。

样一来，他就引起人民和贵族的反感，因而被控告，案件提到了国会。他被判处罚款四千镑，姓名从上院贵族名单中勾销，送伦敦塔监禁。他在审判过程中，以及在监狱的时候，表现出极其软弱的性格。虽说他后来获释出狱，免予起诉，那是由于人们对白金汉内阁和国王有更大的愤恨，培根是在白金汉执政时担任那些官职的，似乎当了牺牲品，因为他倒台较早，是被他的同僚白金汉抛弃了、定了罪的；那些把他搞垮的人当了权，也同样地遭到了人们愤恨，——主要是由于这种情况，而不是由于他无罪，人们对他的愤怒和(280)怨恨才减轻了一些。但是他前此的劣迹已经使他身败名裂，他再76也不能恢复自己的自尊心，也不能重新赢得别人对他的尊敬了。于是他退隐了，过着贫困的生活，不得不恳求国王补助，以余生研究科学，1626年死。㊀

在希腊人和罗马人那里，哲学家们是在一种与他们的学问相适应的外在环境中过着独立的生活。现在这种与世隔绝的生活没有了，哲学家并不是僧侣，而是担任着公职的人，与当前的实况、与世界和世界进程纠缠在一起；所以说，哲学是附带研究的，——当作一件奢侈品，一件额外的东西。

培根一直被赞扬为指出知识的真正来源是经验的人，被安放在经验主义认识论的顶峰。事实上，他确实是英国所谓哲学的首领和代表，英国人至今还没有越出那种哲学一步。因为英国人在欧洲似乎是一个局限于现实理智的民族，就象国内小商贩和手工业者阶层那样，注定老是沉陷在物质生活之中，以现实为对象，却不以理性为对象。人们把很大的功勋归给培根，因为他指出了外界和内心的自然现象如何应当受重视。其实他的名声大于可以直

㊀ 布勒：《近代哲学史》，第二卷，第二篇，第952—954页；布鲁克尔：《批判的哲学史》，第四卷，第二部，第93—95页。

接归给他的功迹。从事实出发，并依据事实下判断，当时已经成为时代的趋势，成为英国人说理的趋势。由于他把这个方向表达出 (281) 来了，人们就归功于他，好象全然是他把这个方向给予了认识似的。

有很多有教养的人，对人们所关注的种种对象，如国事、人情、心灵、外界自然等等，曾经根据经验，根据一种有教养的阅历，发表过言论，进行过思考。培根也就是这样一个有教养的阅世甚深的人，他见过大世面，处理过国务，亲手对付过现实问题，观察过各 77 种人物、各种环境、各种关系，曾经影响过那些有教养的、深思的、甚至研究哲学的人。——在政治生涯结束之后，现在他也以同样的态度转向科学活动，因而以同样的方式，从实用出发，根据具体的经验和见解，对各种科学进行实际的考察和研究。这就是对当前的实况进行考察，尊重现象，承认现象；睁开眼睛观看存在的东西，并且尊重和承认这种直观。这就是理性以思维的态度对待自然、在自然中寻找出真理时，对自己信任，对自然信任，因为理性和自然本来是和谐的。培根完全抛弃了、拒绝了经院哲学的方法，即根据一些极其遥远的抽象概念进行推理，作出论断，建立哲学理论，而对摆在眼前的东西视而不见。这就是以有教养的人所见到的、所思索的那种感性现象为立足点，以实用等等为立足点，以尊重感性现象、承认感性现象为原则，把有限的、世间的东西当作一种有限的东西，就是说，从感性的角度来对待它。

培根以实践的方式研究科学，通过思考收集现象，把现象当作第一手的东西加以考虑。他同时也对科学作方法上考察；他并不是 (282) 仅仅提出一些意见，发表一些感想，也不是仅仅对科学大放厥词，象贵族老爷似的发作一通，而是力求严密，并且提出了一种科学认识上的方法。他之所以值得我们注意，只是由于他所开创的这种 78

考察方法,——也只是由于这一点,我们才必须把他写进科学史和哲学史;凭着这种认识方法上的原则,他也给他的时代带来了重大的影响,因为他促使他的时代注意到当时的科学既缺乏方法,也缺乏内容。培根被认为经验哲学的首领;在这个意义上,他是万古留名的。他曾经提出了经验认识中普遍的方法原理。

依据经验的知识,依据经验的推理,是与依据概念、依据思辨的知识对立的。可是人们把这种对立似乎理解得太尖锐,以致依据概念的知识不齿于依据经验的知识,依据经验的知识又反对通过概念得来的知识。我们可以借用西塞罗形容苏格拉底的话来形容培根:他把哲学理论〔从天上〕带到了世间的事物里,带到了人们的家里。㊀就这个意思说,那种依据概念、依据绝对的知识,可以高于经验知识;可是对于理念来说,内容的特殊性是必定要发挥出来的。概念是重要的一面,但是概念本身的有限性也同样重要。精神(283)化为现实,化为外在的存在;认识这个存在,认识世界的实况,认识这现实的宇宙,即具有显现的、感性的广延的宇宙,这是一个方面。另一方面则是与理念的联系。自在自为的抽象概念必须得到规定,必须特殊化。理念是具体的,是自己规定自己的,是有发展的;完善的知识永远是进一步发展了的知识。要认识,从理念的角度看来,仅仅意味着发展得还不那么充分。我们要研究的就是这个发展。为了研究这个发展、从理念出发对特殊加以规定,为了使关于宇宙、关于自然的知识得到发展,是有必要认识特殊事物的。这种79 特殊性是一定要自觉地加以发展的;我们必须去认识经验的自然,即物理的自然和人的本性。近代的功绩就在于促进了或提供了这种认识;古代人虽然也曾从经验出发去求知识,但那是远远不够

㊀ 参看本书第二卷,第47页(请注意,这是作者注,此处指本版圆括弧内的原书页码,下同。——译者)。

的。经验并不是单纯的看、听、摸等等，并非只是对于个别事物的知觉，主要是由此出发，找出类、共相、规律来。经验找出了这些东西，就碰到了概念的领域；它搞出了那样一种东西，那种东西是属于理念、概念领域的；它为概念准备下经验材料，然后概念才能安安稳稳地采用这份材料。

当科学臻于完备时，理念就必定从自身出发，科学就不再从经验材料开始了；但是为了使科学臻于完备、取得存在，必须经过从个别到一般、从特殊到普遍的过程，必须采取主动的行动，反作用于经验的东西、给予的材料，对它进行加工改造。（先天知识好象是理念自己构造出来的，其实同宗教感情一样，需要加工改造。）沒有经验科学的自觉发展，哲学就不能前进一步，胜过古代人。理念 (284) 本身的全体，是完备的科学；完备科学的开端和发生进程，则是另一个东西。科学的这个发生进程之不同于科学本身（完备的科学）的进程，正如哲学的历史进程不同于哲学本身的进程一样。在任何一门科学里，都是从公理开始的，这些公理当初都是特殊事物的结果；等到科学完备了，就从公理开始了。哲学上的情形也是一样；经验方面的发展是理念的很重要的条件，随着经验的发展，理念才能得到发展，得到规定。例如，近代哲学史之所以能够存在，80 是靠总的哲学史，靠几千年的哲学进程；精神必须走过这一漫长的道路，才能产生近代哲学。后来这种哲学在意识中采取过河拆桥的态度；它显得只是自由地沉潜在它自己的那种元气中，毫无阻力地在这种介质中发展着，沒有什么反作用；可是，要赢得这种元气，赢得这种在元气中的发展，却是另外一回事。我们不应该忽视，如果沒有这个进程，哲学是不会取得存在的；精神在本质上就是对另外一种东西的加工。——这就是培根哲学的精神。

1. 培根把经验当作认识的唯一眞正来源，然后用思维对经验

加以整理。培根以两部著作驰名。他的功绩首先在于他在《增进科学论》里提出了一部有系统的科学百科全书，——这是一个提纲，这提纲在当时人中间无疑地引起了重视。在大家眼前摆出这样一幅人们没有想到的有条有理的全图，是很重要的。这部百科(285)全书列出了一个各门科学的总分类；分类的原则是根据不同的精神能力制定的。他根据记忆、想象、理性来划分科学：(1)记忆的事情，(2)想象的事情，(3)理性的事情。于是他把历史安排给记忆，把诗(艺术)安排给想象，最后把哲学安排给理性。㈠ 然后他按照流行的分类法，进一步把这三类再划分为子目，列入其余的学科，这 81 种分法是不能令人满意的。属于历史的，有关于神的著作：神圣的历史，先知的历史，教会的历史；以及关于人的著作：历史，文学史；然后是关于自然的著作等等。㈡ 他又采取当时风行的手法，对这些项目一一加以评述，那种手法的一个主要方面，就是举例说明，例如举出《圣经》上的例子，把一件事说得似乎有理。㈢ 当谈到国王、教皇等等的时候，就一定要举出亚哈、所罗门等名王。正如当时法律上、婚姻法上通行犹太惯例一样，在哲学上也还是有那一类的东西存在。在这本书里也出现了神学，并且出现了魔术。㈣〔但主要内容〕是知识和科学的一般方法论。

科学的分类是《增进科学论》这部著作中最不重要的部分。书中有价值的、产生影响的部分是他的批判和很多有教益的言论，象这样内容，在当时的各类知识和学科中是根本没有的，这主要是由于前此的研究方法有缺点，不合乎目的，把理智编织出来的经院亚

㈠ 《增进科学论》，第二篇，第一章(来顿 1652 年 12 月版)，第 108—110 页(《全集》，来比锡 1694 年版，第 43—44 页)。

㈡ 同上，第二章，第 111 页(《全集》，第 44 页)；第四章，第 123—124 页(《全集》，第 49 页)；第十一章，第 145—147 页(《全集》，第 57—58 页)。

㈢ 参看下文第 290 页。

㈣ 参看下文第 289 页。

里士多德概念当成实在的东西。——这种分类法，正如它在经院 (286)
哲学家和古代哲学家手里惯用的那样，现在仍然在各门科学里流行着，对知识的本性一无所知。这本书里预先假定了科学的概念，然后给这个概念搞来一个与它毫不相干的原则作为分类的原则，按照记忆、想象、理性的分别加以划分；其实真正的分别在于概念自身的一分为二，自行分化。认识中确实有自我意识这一环节，真实的自我意识也确实包括着记忆、想象、理性这三个环节，但是自我意识的这种分别并不是从自我意识的概念中取得的，而是从经验中取得的，是经验发现自我意识具有这三种能力的。

2. 培根的另一个显著的方面，就是他在第二部著作《新工具》 82
中力求详尽地宣扬一种新的认识方法。在这一方面，他的名字更是常常受到人们赞扬。《新工具》这部书的要旨，是驳斥以往经院哲学所用的那种通过推论求知的方法，驳斥三段论法的格式。他把这种方法称为 anticipationes naturae〔对自然的预想〕。人们从一些前提、定义、假定的概念开始，从一种抽象概念、一种经院哲学的抽象概念开始，由此作出进一步的推理，却不顾实际存在的事实。例如人们就摘取一些关于神、关于神如何在世界上显灵、关于魔鬼等等的圣经词句(如“太阳停着不动”)，从其中推出某些命题，某些形而上学命题，然后再从这些命题作出进一步的推论。培根的驳斥就是针对这种先天的搞法的；他反对这一类对自然的预想，建议大家对自然作出说明、解释。㊀ 总的说来，他是反对推论的。事实 (287)
上，那种亚里士多德式的推论，也并不是一种通过〔概念〕*自身、依据〔概念〕*内容的认识；它需要一种外来的共相作为根据。——可以说，正因为这样，这种推论在形式方面乃是偶然性的东西。内容与形式并不统一，所以这种形式本身就是偶然的。——这种推

㊀ 《新工具》，第一篇，箴言 11—34(《全集》，第 280—282 页)。

理，从它本身看来，是在一个外来的內容上进行的推理。大前提是独立存在的內容，小前提也同样是幷非通过〔概念〕* 自身的內容，是钻牛角尖的，也就是说，它所具有的形式是幷不在它自身之內的；——形式幷不是內容。通过推论，总是可以同样地推出相反的命题来；因为对于这种形式来说，以哪种內容为根据是无所谓的。“辩证法无助于各种技艺的发明；许多技艺都是偶然发明的。”㊀

83　其实培根幷不是一般地反对这种推论，也就是说，他幷不反对推论的概念（因为他幷沒有这个概念），他所反对的是当时流行的推论，即以某一假定內容（概念）为根据的经院哲学推论。他所倡导的，是以经验的內容为根据，进行归纳，因为他要求以对自然的观察和实验为根据，幷且曾经指出某些对象，认为研究那些对象对人类社会的利益是非常重要的。由此出发，后来他就得出一种通过归纳和类比的推论。㊁——事实上，培根不知不觉地迫切要求的，其实只是那种內容变換；因为眞正说来，当他排斥一般的推论，(288) 只承认那种通过归纳的推论时，他自己就是在不自觉地作了推论。（他把归纳法与三段论式对立起来；但是这种对立只是形式上的，任何归纳也都是一种推论，这一点是亚里士多德早就知道的。从一批事物可推导出一个普遍的命题来：第一个命题是‘这些物体具有这些属性’，第二个命题是‘这些物体全都属于一个类’，因此第三步就得出‘这个类具有这些属性’。这是一个完全的推论。）而且，培根以后的那些经验主义人物全都遵照着培根的要求进行工作，满以为根据观察、试验和经验就可以不折不扣地掌握事物的眞相，其实他们既不能脫离推论，也不能脫离概念，却自以为用不着什么概

㊀ 《增进科学论》，第五篇，第二章，第320—321页（《全集》，第122—123页）。

㊁ 《新工具》，第一篇，箴言105，313；《增进科学论》，第五篇，第二章，第326—327页（《全集》，第124—125页）。

念，因而只是胡乱理解，胡乱推论，根本不能摆脱推论，达到内在的真知识。

前面已经提到过，把知识引导到现实的内容、当前的内容上去，是非常重要的，因为理性知识一定要有客观的真理性。精神同世界的和解，自然和现实的圣化，决不能是在彼岸的，而是必须在此时此地得到实现。此时此地这一环节，就是这一件事进入自我意识的必经之路。但是，经验、试验和观察并不知道自己真正在做什么，并不知道自己考察事物的唯一目的恰恰在于理性的内在的、不自觉的确认，确认它在现实中发现了它自己。观察和试验如果得到正确的处理，就正好证明只有概念才是客观的东西。感性的个别事物，只要我们对它一试验，就立刻消逝，化为普遍的东西了。最熟悉的例子就是阳电和阴电，因为电既是阳电，又是阴电。一切经验主义者所共具的另一个典型缺点，就是他们只相信经验，墨守经验，始终没有意识到自己采纳这些知觉的时候就在作形而上学的思考。人并不是停留在个别的东西上的，也不能那样做。他寻求共相；共相就是思想，虽然不是概念。最明显的一个思想形式就是力；有电力、磁力、重力等。力是普遍的东西，并不是可以知觉到的东西；经验主义者们就是完全无批判地、不自觉地接受这样一些规定的。归纳法的意义就在于从事观察，进行试验，重视经验，从个别的东西引导出普遍的规定。 84 (289)

3．培根列举了哲学主要应当研究的对象。这些对象与我们得自知觉和经验的东西相比，有很大的不同。“在培根提出的主要哲学研究对象总纲中，有下列对象，我们现在挑选出他的著作中特别强调的那一些来谈谈。”在这些科学当中，他还列入了“延年益寿的办法，在一定程度上恢复青春的办法，延缓衰老的办法，改变身长的办法，改变容貌的办法，使某些物体化为其他物体的办法，创 85

造新物种的办法，制服大气、激起风雨的办法，增进感官快乐的办法。”他谈到炼金术。对这样一些对象他自己也从事研究，并且敦促人们注意能不能有办法达到这些目的；有了这样一些力量，就可以大大进步了。“他抱怨这类研究被某些人所忽视，把那些人称为ignavi regionum exploratores〔探索者领域内的懦夫〕。他在《自(290)然史》中正式开列了炼金术和许多奇迹的完成术。”㈠ 培根还沒有采取考察自然的理智观点，他的观点还带有十分粗陋的迷信和虚妄的魔术之类。

培根的这种看法，总的说来，是以理智的方式陈述的；他还保持着当时的流行观念。“把白银、水银或某种别的金属转化为黄金，是一件很难令人相信的事情。但是，一个人如果知道了重量、黄色、延展性、固态、挥发性的本性，并且用心思索过金属的原始种子及其溶剂，经过大量聪明的努力之后，是很可能制造出黄金来的，不过凭着几滴点金液却不能把其他金属化为黄金。所以，一个人如果知道了纯化、同化、营养的本性，就能通过饮食、沐浴等等延长寿命，或者在某种程度上恢复青春力量。”㈡ 这些话并不那么刺耳。在医学方面，他谈到了 malacissatio per exterius〔外力软化法〕㈢ 在 86 Cosmetica〔美容术〕方面，他谈到脂粉时说：“他觉得很奇怪，涂脂抹粉的恶习(pravam consuetudinem fucandi) 居然沒有被民法和教会法注意到；我们在《圣经》里明明看到，〔荡妇〕* 耶洗别虽然施(291)过脂粉，〔贤后〕* 以斯帖和〔女杰〕* 尤迪特却沒有用过。”㈣ 这里并

㈠ 《评论季刊》，第十六卷，1817年4月号，第51—52页；培根：《林中林或自然史》，第四部，第三二六至三二七节(《全集》，第822—823页)。

㈡ 《增进科学论》，第三篇，第五章，第245—246页(《全集》，第95页)。〔黑格尔的译文比较简略，按培根原文整理。——译者〕

㈢ 同上，第四篇，第二章，第293页(《全集》，第112页)。

㈣ 同上，第294—295页(《全集》，第113页)。

沒有什么严密的、科学的考察，只不过是一般有阅历的人发出的外在议论罢了。

培根的一个主要特点是注重考察的形式，“他说，自然哲学分两个部分：第一部分包括原因的考察，第二部分包括结果的产生。他把要研究的原因区分为目的因和形式因，以及质料因和作用因；前两种属于形而上学，后两种属于物理学。他把物理学看成哲学的一个分支，其地位和重要远逊于形而上学。促进形而上学的研究，就是他的《新工具》一书的目的。”㊀

〔另〕* 一个要点是培根反对对自然作目的论的考察，反对按照目的因来考察自然。〔他认为〕* 探索目的因是无用的，沒有益处的；㊁从 causae efficientes 〔作用因〕来考察才是主要的事情。按照目的因来考察的例子是：“我们之所以长睫毛，原因在于保护眼睛；动物之所以长厚皮，是为了防寒暑；树木之所以长叶子，是为了使果实不受日晒风吹；”㊂头上长头发，是为了保暖；雷电是神的惩罚，或者是为了使土地长育万物的；土拨鼠冬眠，是因为找不到东西吃；蜗牛有壳，蜜蜂有刺，是为了防侵害。人们按照这个意思作了数不清的发挥。消极的、外在的实用方面被人们摆了出来，〔例如就有人说〕*，如果太阳或月亮昼夜不断地照耀，警察局就可以省下一大笔钱，给人们吃喝整整几个月。培根反对这类看法是很正确的，因为这里的目的是外在的东西。他把这种按照目的的考察排出物理学之外，只有对原因的考察才属于物理学。他说，这两种

87 (292)

㊀ 《评论季刊》，第十六卷，1817年4月，第52—53页；《增进科学论》，第三篇，第三至四章，第200—206页（《全集》，第78—80页）。——《新工具》，第二篇，箴言2：“可以正确地肯定：真正的知识是通过原因获得的知识。原因又可以适当地分为四种，即质料因、形式因、作用因和目的因。”

㊁ 《新工具》，第二篇，箴言2：“除了与人的行为有关的目的以外，目的因是败坏了科学的，而不是推进了科学。”——《评论季刊》，第十六卷，1817年4月，第52页。

㊂ 《增进科学论》，第三篇，第四章，第237页（《全集》，第92页）。

考察可以并存。[1] 按照目的因的考察涉及的是外在的合目的性，这一分别康德已经很好地指出了。事实上，内在目的与外在目的相反，乃是事物本身的内在概念，这一点我们在亚里士多德那里早就看到了。有机体是目的，具有内在的合目的性，所以各个肢体也是外在地彼此合乎目的的。那些外在的目的则与内在目的不一样，与我们所考察的对象并没有联系。

然而，说自然的概念就在自然本身，却不能说因此目的就在自然本身；合目的性的概念是与自然不相干的东西。说自然本身就是目的，并不是说，自然就象个人那样本身是目的，所以我们要象尊重个人那样去尊重自然。应当尊重个人，这话只是对个人来说的，并不是对普遍者来说的。一个以普遍者的名义、以国家的名义行动的人，例如一位将军，就并不需要尊重个人；个人本身虽然是目的，却仍然是相对的。将军并不是互相排斥的、彼此对立的个人，(293) 而是目的本身，因为他的本质是概念，是普遍性。个体动物本身是 88 它的自保；但它的真正目的本身却是种。保种不是自保；保存个体自己是保种的反面，放弃个体自己才有种的蕃衍。——培根把普遍者、把原则与作用因分开，从物理学中排除出来，赶进了形而上学。换句话说，他把概念并不看作自然中的普遍者，却只看作必然性，就是说，〔他没有〕* 认识到诸环节的对立中所表现的共相，没有把诸环节结合成一个统一体，——〔只是〕* 从另外一个特定的东西来把握一个特定的东西，〔从第二个把握第一个，再从第三个把握第二个，〕*以至无穷，而不是从两者的概念去把握两者。

培根比较普遍地进行了作用因的探索，这一考察起了很大的作用。他这个观点抗击了轻率的迷信，在日耳曼各民族中，迷信的可怕程度和荒谬程度是远远超过古代世界的；在这一方面，它的功

[1] 《增进科学论》，第三篇，第四章，第 239 页（《全集》，第 92 页）。

劳不亚于伊壁鸠鲁哲学反对迷信的斯多葛派、反对一般迷信的功劳。迷信把任何一个想象中的东西都当成原因(认为一个彼岸的东西可以以感性的方式存在，并且可以起原因的作用)，甚至认为两个毫无关系的感性事物在互相影响。培根这种对鬼怪、占星术、魔术等等的攻击，㊀同他的其他思想一样，虽然不能认为是哲学，但至少对于文化是一项功绩。

〔培根认为〕*我们应当把注意力放在形式因上，放在事物的形式上。㊁“但是要揭明他所谓形式因究竟是指什么而言，那是很困难的。这些形式因到底是什么，培根自己并没有弄明白。㊂人们可以以为他是把事物的内在规定性或规律了解成形式因。他把这些普遍的规定性称为formas〔形式〕，敦促人们去发现和认识这些形式；这些形式无非就是普遍的规定性、种、规律。㊃他说：“形式因的发现，是令人失望的。作用因和质料因(因为人们把这两种原因当作遥远的原因来追索和接受，不管它们通向形式因的潜伏过程)，又是微不足道的，肤浅的，对真正的、积极的科学简直没有什么贡献。——虽然在自然中真正存在的只是那些作出纯属个别动作的个别物体，它们的动作却是按照规律的，在科学中，这种规律以及对规律的研究、发现和说明，乃是认识的基础，同时也是行动的基础。我们所说的形式，就是指这种规律及其陈述。㊄“……哲学与科学的真正区分是这样来的：……研究这些永恒不变的形式(即自然规律)的，就是形而上学；研究作用因、物质以及物质的潜在过程

(294) 89

㊀ 《增进科学论》，第一篇，第46页(《全集》，第19页)；第三篇，第四章，第211—213页(《全集》，第82—83页)；《新工具》，第一篇，箴言85，第304页。

㊁ 同上，第三篇，第四章，第231—234页(《全集》，第89—90页)。

㊂ 《评论季刊》，第十六卷，1817年4月号，第52页。

㊃ 《新工具》，第二篇，箴言17，第345—346页。

㊄ 同上，箴言2，第325—326页(邓尼曼书，第十卷，第35—36页)。〔黑格尔的译文比较简略，按培根原文整理。——译者〕

和潜在结构的，就是物理学。”㊀“谁认识了形式，就在形形色色的物质中掌握了自然的统一性。”㊁他对此作了详细的讨论，并且举了许多例子，譬如说，他就举热为例。“精神必须从差别上升到类。太阳的热与火的热是不一样的(heterogenei)。我们看到葡萄在太(295)阳热曝晒下成熟了。为了弄清太阳热是不是特殊的，我们又去观察别的热，发现葡萄在温室中也成熟了；这就证明太阳热并不是特殊的。”㊀

“〔培根说：〕*‘物理学引导 (directs) 我们走狭窄崎岖的小径，因为它是模仿通常自然界的途径的。——然而，谁理解了一个形式，就知道了使这个自然本性再现在(upon)各种对象上的最终可能性：’这就是说，象他解释的那样，把黄金的本性引进白银的本性，”也就是从黄金里造出白银来，“作出炼金术士们声称要作出的那一切奇迹。他们的错误仅仅在于希望以神话的、幻想的方式做到这一点；”现实的方式则是认识这些形式。“弄清形式因和逻辑90规则，乃是 Instauratio magna 〔《伟大的复兴》〕和 Novum Organum 〔《新工具》〕的主题。”㊁这里有一些很好的规则，不过并不能达到他那个目的。

培根曾经置身于重大的社会关系之中，因而受到了掌握国家大权的人的那种腐化。尽管人格腐化，他仍然是一个有才智的人，看得很清楚；但是他缺乏依据普遍的思想、概念进行推理的能力。他拥有高度的阅历，“丰富的想象、有力的机智、透彻的智慧，他把这种智慧用在一切对象中最有趣的那个对象、即通常所谓人世上。在我们看来，这是培根的特色。他对人的研究要比对物的研究多

㊀ 《新工具》，第二篇，箴言9，3，第326页；箴言35，第366页。

㊁ 《评论季刊》，第十六卷，1817年4月号，第52页；《增进科学论》，第三篇，第四章，第236页(《全集》，第91页)。

得多;他研究哲学家的错误,要比研究哲学的错误多得多。事实上,(296)他并不喜爱抽象的推理;”抽象推理这种属于哲学思考的东西,我们在他那里很少见到。“他的著作虽然充满着最美妙、最聪明的言论,但是要理解其中的智慧,通常只需要付出很少的理性努力。”因此他的话常常被人拿来当作格言。但是“他的判断大都是 ex cathedra〔从讲坛上〕发出的,他试图加以解释的时候,多半是通过一些比喻、实例(illustration)和聪明的观察,很少通过直接的、恰当的论证。——普遍的推理是哲学思考的一个主要特点;缺乏这种推理,在培根的哲学著作中是很显明的。”㊀ 他的实践著作特别有趣味,但是找不出人们所期望的那种伟大的识度。

我们需要用一个名字、一个人物作为首领、权威和鼻祖,来称 91 呼一种作风,所以我们就用培根的名字来代表那种实验的哲学思考,这是当时的一般趋向。㊁

这就是我们所要讲的培根思想。——关于英国人的这种经验方法,在洛克那里还有更多的要谈。

二、雅各·波墨

另一个极端是 theosophus teutonicus〔条顿神智学家〕波墨,㊂ 他正处在〔与培根〕*相对立的地位。philosophia teutonica〔条 (297)

㊀ 《评论季刊》,第十六卷,1817年4月号,第53页。

㊁ 《增进科学论》,第五篇,第四章,第358页(《全集》,第137页):“人们用同一种心灵活动对一件东西从事研究和发现,并且作出判断。这件事并不是间接完成的,而是在感觉中直接地以同一方式完成的。因为感官在它的直接对象上既摄取对象的现象,同时又承认对象的真实性。”(锐克斯纳:《哲学史手册》,第三卷,第10页)

㊂ 《雅各·波墨的生平和著作》(据《全集》,汉堡1715年第4版),第五号,第二节,第54页;并参看扉页。

顿哲学〕——早期的〔德国〕* 神秘主义就已经有这样的称号。㊀现在我们要从那位英国大法官、外部感性哲学的领袖进到这位号称条顿哲学家、出生于劳西茨的德国鞋匠。㊁我们不应当为他感到羞愧。这位雅各·波墨久已被遗忘了，并且被斥为虔诚的梦想家，直到近代才恢复了名誉；莱布尼茨很尊重他。由于启蒙运动的影响，他的读者人数很有限；在近代，他的思想的深刻性重新得到了承认。他确实不应当受到启蒙时期那种轻视，但是另一方面，他也不应该享受人们给予他的那种崇高荣誉。给他贴上一张梦想家的标签，并不能说明什么问题。因为只要我们愿意，我们可以给每一位哲学家都贴上这样的标签，甚至对伊壁鸠鲁和培根也可以如此；因为92 他们也都认为人除了饮食、除了砍柴、缝衣、做买卖或其他公私事务以外，还以某种别的东西作为他的真理。——波墨之所以享有很高的荣誉，主要是由于他的哲学采取了直觉和感情的形式；因为直觉和内心感情、祈祷和仰慕、思想的形象性和寓言等等，在一定程度上被他当成了哲学的主要形式。但是只有在概念中，在思维中，才能达到哲学的真理，才能把绝对表达出来，绝对才象它本来那样存在着。从这方面看，波墨却是一个十足的粗人；——一个在粗糙的表述中具有着一颗具体的、深刻的心的人。因为他的表述没有(298) 方法，没有条理，所以他的哲学是很难介绍的。

雅各·波墨于 1575 年生于上劳西茨地区戈尔利茨城附近的旧赛登贝格村，家庭贫穷，少年时在农村中当过牧童。㊀他的著作集（阿姆斯特丹和汉堡出版）篇首载有一篇传记，是一位同他很熟的教士根据他的口述写成的。——他的著作特别受到荷兰人的注意，因此大部分是在荷兰出版的，后来才在汉堡重印。㊁——我们发现

㊀ 《雅各·波墨的生平和著作》，第一号，第五十七节，第 27—28 页；第十八节，第 11—12 页。

㊁ 同上，第二至三节，第3页；第四号，第二至六节，第 81—85 页。

其中大量叙述了他如何获得深刻认识的过程。他是在路德教会中教养出来的，终身留在路德教会里。他一生中经历过许多次激动。他谈到自己当牧童的时候就见到过奇异的景象。第一次奇异的觉醒是他放牧时得到的；那时他就已经在灌木丛中看到了一个洞穴和一大桶黄金。他为这种灿烂的景象所震惊，心灵就从阴暗的鲁钝状态里觉醒了；这种景象他以后不再看到。㊀ 后来他跟一个鞋匠学手艺去了。在走方缝鞋的旅途中，"他想到《圣经》上的一句话(《路加福音》，第十一章，第十三节)：'天父将把圣灵赐给那些向他祈求的人，'心中受到莫大的鼓舞，因此为了认识真理，他就专心一志，热忱地不断祈祷、探索和叩问，终于在一次伴同师傅走方的旅途中凭着圣父在圣子身上的指引，随着圣灵进入神圣的安息，灵魂得到愉快的宁静，他的祈求获准了；那时(根据他的自白)他为神圣的光明所围绕，处在至高无上的神圣静观和欢乐之中，达七天之久。"他的师傅把他打发走了，说是"不能同这样的家庭先知"在一起。以后他住在戈尔利茨，1594年当了师傅，结了婚。——后来，"在1600年他二十五岁的时候，"光明"再度"降临到他身上，他第二次看到这类景象。他说他看见一个擦得雪亮的锡器在房间里，"由于"这种金属的"令人喜悦的可爱形象突然出现在眼前"，他的心灵就闪闪发光，静观一切，进入禅悦境界，"洞察到神秘本性的中心，"神圣实体的光辉。"他走出大门跑到野外，想把这种幻觉赶出头脑，"可是心里"仍旧感觉到原来看到的那种景象，而且越来越清楚；因此他凭借心中形成的那些征象或形象、线条和色调，仿佛可以洞见一切创造物的核心和内在本性(在他所著的 De signatura rerum〔《论万物的征象》〕一书中，就充分推崇和描述了这种印在他心中的根据)，这样，他就充满极大的喜悦，感谢上帝，安安静静

(93)　(299)

㊀ 《雅各·波墨的生平和著作》，第一号，第四节，第3—4页。

地搞他的家务了。”[1] 后来他写了好几部著作。他在戈尔利茨从事他的手工业，一直当鞋匠，1624 年在那里以鞋匠师傅的身分去世。[2]

他的第一部**著作**叫 Aurora，即《曙光》，后来又写了多种著作；《论三个原则》和另一部《论人的三重生活》是他最值得注意的作品，——此外还有几部别的著作。他平生读过哪些书，我们不清楚。但他的著作中有许多地方足以表明他读过很多书，特别是显然读过神秘主义的、神智学的、炼金术的书籍，其中有一部分无疑是霍亨海姆的特奥弗拉斯特·**帕拉切尔斯**·波姆巴斯特的著作；——帕拉切尔斯是一个与波墨同类型的哲学家，但是思想比较乱，沒有波墨那样深邃的心灵。波墨著作中所用的术语，如神圣的硝石、水银等等，说明他的表达方式是粗糙的。他经常读《圣经》。他曾经受到僧侣们的多方迫害，[3] 在德国反倒不如在荷兰和英国受人重视，他的著作曾在荷兰和英国多次出版。[4] 人们称他为 philosophus teutonicus〔条顿哲学家〕；[5]事实上也是由于有了他，德国才出现了具有独特风格的哲学。我们读他的著作时感到惊异；一定要熟悉他的理念，才能在这种极其混乱的表达方式中发现眞实的內容。

雅各·波墨是第一个德国哲学家；他的**哲学思想**的內容是眞正德国气派的。波墨哲学中优秀的、值得注意的东西，就是上述的新教原则，即把灵明世界纳入自己固有的心灵，在自己的自我意识里直观、认识、感觉过去被放在彼岸的一切。波墨的一般思想表明：一方面，它是深刻的，有根据的；但是另一方面，他在发挥他那

[1] 《雅各·波墨的生平和著作》，第一号，第六至七节，第 5 页；第七至十一节，第 7—8 页；第二十八至二十九节，第 17—18 页。

[2] 同上，第十二至十七节，第 8—11 页；第六号，第七至八节，第 85—87 页；第一号，第十八节，第 11—12 页。

些对于宇宙的神圣直观时，尽管用尽全部力量寻求规定和区别，却仍然沒有做到清楚明白、有条有理。他的著作沒有系统联系，在(301)作出区别的时候弄得极其混乱，甚至在举出一、二、三列成表格 95 时，㊀也是如此：

一

那在世界和创造物以外的神

二

分离性：	Mysterium magnum	第一原理：
爱中之神	〔伟大的神秘〕	怒中之神

三

爱和怒中之神

这并不是什么确定的划分，只是一种努力；一会儿这样分，一会儿又那样分；分开了又混到一起。

他的这种表达方式应该说是粗糙的。波墨把生命、绝对本体的运动放进了心灵，也同样地把各种概念看成实物；也就是说，把实物当成概念使用，——不用概念的规定，硬要用一些自然物和感性特质来表达他的理念。例如硫磺、水银等等在他那里就不是指我们所说的硫磺和水银，而是那些东西的本质；也就是说，概念采取了这种实物的形式。他对理念深感兴趣，为掌握理念反复斗争。他要想宣讲的那种思辨真理，本质上是需要用思想和思想的形式去掌握的。只有在思想中，才能掌握这种以他的精神为中心的统一；而思想的形式恰好是他所缺乏的。他所用的那些形式并不是思想的规定。一则，那些形式都是感性的规定，如酸、甜、苦、辣等性质，怒、爱等感情，以及色彩、闪电、香精、硝石、水银等等。这些感性规定在他那里并沒有原来的感性意义；他利用它们来代替思想

㊀ 《神智学通信集》，第四十七封(《全集》，汉堡 1715 年第 4 版)，第 3879 页。

规定。一眼就可看出，这种表达方式当然显得十分牵强，因为只有(302)思想才能表达统一性。因此我们读到神的苦楚、震荡、闪电等等时感到莫名其妙；一定要先有理念在心里，才能猜出它们是什么96意思。

此外，波墨又把基督教的形式当作理念的形式使用；把感性的方式和表象宗教的方式、感性的形象和表象混合在一起。这种办法，一方面是很粗糙的，另一方面也具有当下直接性，是从万物的实际、从自己的心灵来谈一切；把天上发生的事情放在自己的心灵中，让它在心中回旋。汉斯·萨克斯曾经以他自己的独特风格把上帝、基督、圣灵同天使、长老一概表象成他自己那样的小市民，并不看成过去的、历史上的人物；波墨也是这样做的。

对于信仰来说，精神是有真理的，不过精神的真理中却缺乏自我确认这一环节。我们曾经看到，基督教的对象就是真理和精神；对于信仰来说，真理是直接的真理。信仰拥有真理，但却是无意识地拥有，并不认识，不知道真理就是它的自我意识；因为思维、概念本质上是在自我意识里，即布鲁诺所讲的对立面的统一，所以信仰所缺乏的主要就是这种统一。信仰的诸环节，特别是最高的环节，分裂为一些特殊形态，如善和恶、神和魔之类。神**存在**，魔鬼也**存在**，彼此各自独立。神是绝对的本体。可是，这个不包含任何现实性、尤其不包含恶的本体，又是什么样的绝对本体呢？波墨的目标，一方面是把人的灵魂引导到生命上，使灵魂自身中产生出神圣的生命，直观灵魂自身中的冲突和斗争，把冲突斗争当成灵魂的辛勤劳动；然后是针对这个内容，力求解决如何在善中把握恶、如何(303)从神来把握魔鬼的问题。这是当代的一个问题。但由于波墨并无概念，这〔对立面的统一〕*就被表象为可怕的、痛苦的斗争，给人一种97挣扎之感。这是一种粗糙的表达形式，是他的心灵、意识与语言之

间的斗爭；斗爭的內容是最深刻的理念，最深刻的理念才能把最绝对的对立面统一起来。（对于他来说，最接近的形态是基督和三位一体，然后是水银、硝、硫磺、涩、酸等化学形式。）我们在他那里看到艰苦的掙扎，竭力使这些对立物合而为一，把它们联结起来，但并不是为了思维的理性；这是一种极其粗野的內心努力，要把形态上彼此极不相干的东西捆绑在一起。他以坚强的精神把对立的双方面结合起来，并在这种精神中打破全部对立的意义，即双方所具有的现实性形态。但同时，由于他是在自身內、在內心中把握这一运动、把握精神的这一本质的，他对那些环节所作的规定也比较接近于自我意识的形式，即无形态的概念。总括起来说，就是他曾经努力在神的內部把握那消极方面的恶和魔鬼。

从一方面看，他这种表达方式是非常粗野的，令人无法卒读，抓不住他的思想（各式各样的性质、精气、天使令人头昏脑胀），而他那直率的心灵却确实有一股蛮劲，硬要把实物当作概念使用。但是骨子里是有思辨的思想的，不过沒有得到恰当的表述。我们决不能指望在他那里看到系统的陈述，也不能指望他作出眞正的详尽发挥。他也并不是停留在一种形式上，而是徘徊于多种形式之间，因为感性的形式也好，宗教的形式也好，都不能使他满意。他 (304) 那种通俗的、直率的表象方式完全是信口而出，使人感到太浅薄。他同魔鬼打了很多交道；他常常向魔鬼喊话。他说："来！你这坏蛋！你打算干什么？我有办法对付你。"㊀ 莎士比亚剧本《暴风雨》㊁里的主角普洛斯佩罗恫吓精灵阿里尔，说要劈开一棵盘根错节的 98 橡树，把他塞进去夹上一千年。波墨的伟大精神就是这样，是禁

㊀ 《关于四种性态的慰安书》，第四十三至六十三节，第1602—1607页。

㊁ 第一幕，第二场，第27—28页（希雷格尔译，柏林1818年版）。〔按莎士比亚原文只说把他夹上十二个冬天，黑格尔随意说成了一千年。——译者〕

锢在感性事物这棵坚硬多节的橡树缝里，禁闭在多节的、坚硬的表象疙瘩里的。他无法做到对理念作出自由的表述。把消极的东西也放在神的理念中来把握，把神理解成绝对的，——这就是他那看来如此可怕的斗争，因为他在思想教养方面还十分落后。一方面是生硬粗糙的表达，另一方面我们也认识到那深刻的德国心灵，它在与最内在的东西交往，在那里发挥它的威力、它的力量。

我要先把波墨的主要思想扼要地讲一讲，然后把他反复使用的那些个别说法和形式讲一讲。他老是把同一个意思反来复去地说，而他的主要看法在不同的地方又采取着很不相同的形式，所以，我们如果想要给他的看法作出一番首尾一贯的陈述和发挥，是会弄错的，尤其在进一步加以引申的时候，错误更是在所不免。不采取波墨的表达方式，不采取他的形式，对他的思想就说不出多少话；因为不如此就不能把它表达出来，虽然形式根本不是概念。

他的根本思想，是努力使一切事物保持在一个绝对的统一体(305)中，这就是绝对的神圣的统一，一切对立在神中的联合。他的主要思想，甚至可以说，他的贯穿一切的唯一思想，就是在共相中把握神圣的三重性，在一切中把握神圣的三位一体，把万物看成神圣三位一体的显现和表露；这样，三位一体就是包罗一切、产生一切的原则；这样，万物就只是包含着这种三位一体，这并不是一种想象的三位一体，而是实在的三位一体——绝对理念。一切都被看成这种三位一体；**存在着的**一切都只是这种三位一体；这种三位一体乃是一切。[⊖] 99 他的表述有时很模糊，有时也比较清楚。他进一步讲的，是对三位一体的解释；他使用了一些不同的形式来表示三位一体中出现的差别。

⊖ 《论关于神圣洗礼的基督遗言》，第二篇，第一章，第四至五节，第2653—2654页。

在«曙光»(一名«哲学、星象学和神学的根本或母亲»)一书中,他提出了一种分类法,把这三门科学排列起来。“(1)哲学所研究的,是神圣的力量,神的本质,自然、星辰和Elementa〔四大元素〕如何在神的本质中形成,万物从何而来,天地的构造如何,还有天使、人和魔鬼,天堂地狱,以及一切创造物,还有自然中的、得自正确根据的精神认识中的、神的意欲和激动中的两种性质。”㊀

“(2)星象学所研究的,是自然、星辰和四大元素的力量,一切创造物如何来自这些力量,善和恶如何通过这些力量对人和禽兽起作用。”㊀——这并不是什么明白的规定,不过是〔从哲学到神学的〕*一个过渡而已。

“(3)神学所研究的,是基督的国度,这个国度的状况,以及它如何与地狱国度相反,还有它如何在自然中与地狱国度作斗争。”㊁ (306)

波墨有一个主要的思想,认为宇宙是唯一的神圣生命,是神在万物中的显示;——确切地说,就是从神的唯一本质中,从一切力量和性质的总和中,永恒地降生出圣子,圣子在那些力量中照耀着。这个光明与各种力量的实体的内在统一,就是精神。

1. 第一位是圣父。这第一位同时又区分为二,是二者的统一。波墨说:“神是一切,他是黑暗和光明、爱和恨、火和光;但人们却单从光明和爱的一面称他为唯一的神。——黑暗与光明之间有一种永恒的Contrarium〔对立〕:这一方并不包括那一方,那一方并不是这一方,双方都只是一个单一的东西,但是为Qual〔痛苦〕所区分”(Qual〔痛苦〕就是Quelle〔源泉〕、Qualität〔性质〕;他用Qual这个字来表示所谓绝对否定性,即自己否定自己的否定者,因而也就 100

㊀ «曙光»,序,第八十四节,第18页。

㊁ «曙光»,序,第八十五,八十八节,第18页。

是绝对的肯定),“也为意志所区分,但并不是可以割裂的东西。唯一的划分原则是:一方在对方中是无,却又是有;但这是按照一方的潜在特质说的,不是指它的明显特质。”㊀ 波墨的全部努力都集中到一点,就是绝对殊异者的统一。概念的原则在波墨那里是十分生动的,只不过他不能用思想的形式把它表述出来罢了。他说那单一的东西为 Qual〔痛苦〕所区分,意思就是说,Qual〔痛苦〕正是那个被意识到、被感觉到的否定性。关键就在于把否定物想成(307)单纯的,因为否定物同时又是一个对立物。所以,Qual〔痛苦〕就是那种内在的分裂;但它又是单纯的东西。他由此就推出了 Quelle〔源泉〕的意思,——真是十足的文字游戏。Qual〔痛苦〕这一否定性进展到了生动性、能动性,于是他也把它与 Qualität〔性质〕联系起来,从而得出 Quallität〔涌流性〕。㊁ 差别的绝对同一性在波墨那里是贯彻始终的。

甲、由此可见,波墨把神并不看成空洞的统一,而是看成对立物的那种分化统一。所以圣父是第一位。但是我们别指望在那里找到明确规定的分别。第一位或太一同时也具有一种非常自然的101 形态,即自然物的形态。因此他谈到单纯的本体,说神是单纯的本体,就象普罗克洛所说的那样。他把这单纯的本体称为潜藏者,又叫 Temperamentum〔调和者〕、殊异者的统一,——一切都在其中得到调和。㊂ 我们看到他也把它叫做伟大的硝(Salitter),有时叫神圣的硝,有时叫自然的硝,还叫硝盐(Salniter)。㊃ 他大谈这伟大的

㊀ 《论真正的平静》,第二章,第九至十节,第 1673 页。

㊁ 《论神圣实体的三个原则》,第十章,第四十二节,第 470 页。

㊂ 《论天命》,第一章,第三至十节,第 2408—2410 页;第二章,第九节,第 2418 页;第十九至二十节,第 2420 页;《对一些最主要的论点和字句的诠释》,第二节,第 3668 页;第一四五至一四六节,第 3696—3697 页。

㊃ 《曙光》,第四章,第九至十一节,第 49—50 页;第十一章,第四十七节,第 126—127 页等处。

硝时，就象谈一种大家熟知的东西一样，我们实在不能立刻知道所指的该是什么东西。其实这是皮匠行当里读的别字，把 sal nitri〔硝盐〕读成了 salniter 或 Salitter（现在奥地利话还把硝叫 salniter)，指的就是中性的东西，实际上就是普遍的东西。这是一个神圣的大观园：在神中有一个壮丽的自然界，有树木，有花草等等。“在这神圣的大观园里，主要要看两样东西：一样是硝或神圣的力量，它产生出所有的果实；另外一样是水银或声音，”㊀——性质、热、声。这伟大的硝就是那个潜藏的、沒有显示出来本体，有如新柏图派的那个不自知的统一体一样，那统一体也同样是潜藏的、未知的。 (308)

乙、这实体就是圣父，——就是那最初的统一；它包含着尚未分开的一切力量和性质。然后这硝又显现为神的肉身，这肉身包含着一切性质和力量。“所以，人们考察星辰的全部 Curriculum〔行程〕或全部运转，就立刻发现，这硝是万物之母或化生万物的自然，万物都存在和生存于其中，一切都为它所推动；万物都由相同的力量造成，并且永远存留在那些力量之中。”㊁ 所以人们说，神是一切实在中的实在。波墨说：“但是你必须在圣灵中大大提高你的心智，必须看到，整个自然，以及自然中的一切力量，广度，深度，高度，天，地，地上的一切和天上的一切，都是神的肉身；星辰的各种力量，乃是这个世界里神的自然肉身上的根本血脉。”㊁ 102

“你决不要以为，整个恢弘的神圣三位一体，即圣父、圣子和圣灵，就在星辰的 Corpus〔团体〕里。——但是却不能把这个意思理解为神根本不在星辰的 Corpus〔团体〕和这个世界里。㊁ 这整体就

㊀ 《曙光》，第四章，第十二至二十一节，第 50—51 页。

㊁ 同上，第二章，第十五节，第 30 页；第十六章，第 30—31 页；第十七至十八节，第 31 页。

是全部普遍的力量；这力量作为唯一的统一体圣父存在着，在创造
(309) 物中则作为全体星辰存在着。是整个神在如此众多的事物中把自己造成了创造物；在蕴蓄一切的圣父里，各种力量是聚合为一的。“现在问题是：天是从哪里取得那样大的力量，因而在自然中造成那样大的运动性的呢？在这里，你必须超出自然、在自然以外洞察到那光明神圣、雄壮恢弘的神力，洞察到那不变的、神圣的三位一体，这是一个恢弘的、苦恼的、运动的本体，一切力量都在其中，如同在自然中那样，——由这个本体形成了天、地、星辰、四大元素、魔鬼、天使、人、兽等等一切，一切都成立于其中。——所以，我们举出天、地、星辰、四大元素以及其中的一切和超出诸天之外的一切，也就举出了整个神，神在上述的这些”数不清的“事物中，在由他自身发出的力量里，就把自己造成了创造物。”㊀

“苦这种性质也在神中，但不是象胆汁在人体中那样，而是一种永远持续的力量，一种高超的、恢弘的愉快源泉。”㊀

103 波墨谈到圣父时说：“我们考察整个自然及其属性时，就看到了圣父；我们仰视苍天和星辰时，就看到了圣父的永恒的力量和智慧。所以说，天上有多少星辰——星辰是不可胜数的——，圣父就有多少力量和智慧。每一颗星都有它特有的性质。——你不要以为圣父那里的每一种力量都在圣父的某一特殊部分或处所，就象星辰在天上那样。不是的！正好相反。圣灵昭示我们，一切力量在圣父那里都是互相渗透的，有如一个力量。”——他说：“你”却
(310) “不要以为神站立或遨游在天上和天外，如同一种毫无理性和知识的力量和性质似的，如同太阳那样循着轨道运行，放射出热和光，给大地或众生既带来害处，也带来利益。不是的！圣父不是那样，

㊀ 《曙光》，第二章，第三十一至三十三节，第33—34页；第三十八至四十节，第34—35页。

他是一个全知全能的、具有全部智慧的、无所不见的、无所不闻的、嗅到一切、触到一切的神,他自身是温和的、友善的、仁爱的、慈祥的、充满欢乐的,甚至是欢乐本身。”㊀——这就是把神区分为各种性质。他要想对这些性质作出规定,这是晦涩的表述。

丙、他的一个主要概念是性质。他在《曙光》中从性质讲起。波墨的第一个范畴,性质范畴,就是烦扰、痛苦、源泉。他在《曙光》中说:“性质就是一件东西的运动、汹涌(源泉)或推动。”——后来他又把推动与痛苦连到一起。㊁“例如热焚烧、吞噬和推动一切变热的、不热的东西。热又照亮和烤热一切冷的、湿的、阴暗的东西,把软的东西烧硬。热还包含着光明和猛烈这两种Species〔属性〕。光,这热的神髓,乃是一个可爱的、令人喜悦的景象,一种生命力,——天 104 上欢乐国的一个片断或源泉;因为它在这个世界上使一切事物生动活泼。这个世界上的一切动物、树木和花草都靠着光的力量生长,都在光和善中获得其生命。热又有猛烈性”(否定性),“它焚烧、吞噬和毁灭;就是这种猛烈性在光里面涌出、推进、上升,使光 (311) 运动:光在它的双重源泉中挣扎着,斗争着。光在神中是没有热的,但在自然中则不是如此;因为在自然中一切性质是互相渗透的,而神则是一切。神”(圣父)“是自然的心,”——在别处他又说圣子是神的心;㊂还把圣灵称为自然的心脏㊃——“或自然的源头;一切都出于神。在自然界的一切力量中,是热起着支配作用,它温暖一切,是一切的源泉。光则在热中把力量给予一切性质,使一切变得可爱、变得充满欢乐。”㊃

㊀ 《曙光》,第三章,第二、八至十一节,第36—38页(锐克斯纳:《哲学史手册》,第二卷,附录,第106页,第六节)。

㊁ 参看上文第306—307页。

㊂ 《论人的三重生活》,第四章,第六十八节,第881页。

㊃ 《曙光》,第二章,第十三节,第29页;第一章,第三至七、九节,第23—24页。

波墨列举了一系列的性质：冷、热、苦、甜、辣、涩、硬、粗、软以及声音等等。㊀“一切创造物全都由这些性质造成，全都来自这些性质，全都生存于其中，如同生存于母亲怀里似的。”㊀“星辰的各种力量就是自然。——这个世界上的一切，全都起源于星辰。我要给你证明这一点，这样，你就不是一个傻子，就有一点理性了。”㊀

他还把圣父称为一切力量——一切力量都在圣父中，“互相渗透，有如一个力量”——，㊁并且把这些力量再分为**七个根本元精**。㊁但是分得很混乱，沒有确切的区别，说不出何以正好是七个，沒有思想的规定；象这样的确定性在他那里是找不到的。这七种性质也是在神的伟大的硝中运行的七个行星；“那七个行星意味着神的七个元精，管辖众天使的七个王侯。”㊁然而它们是一个统一体；这统一体本身就是一个源泉，一个酵母。“所有的元精都在神中欢腾着，有如一个元精，每一个元精都永远在抚爱着另一个元精，除了纯粹的愉快和欢乐之外别无他物。”㊂在神中，各种分别是合一的。“沒有一个元精处在另一个元精之外，如同天上的星辰那样罗列着；这七个元精是互相渗透的，有如一个元精。”㊂“在神的七个元精当中，每一个元精都孕育着神的所有七个元精；所有的元精全都互相渗透，有如一个元精，”——所以，神本身中每一个元精都是全体。“每一个都在自身中通过自身产生着另一个；”㊂这就是所有各种性质所发出的生命闪光。㊂——所以他就力求在善中把握恶，在神中把握魔鬼。这一斗争是他的各种著作的全部特点，也是他的

(312) 105

㊀ 《曙光》，第一章，第十至二十四节，第24—27页；第二章，第一节，第28页；第十四节，第30页；第八节，第29页。

㊁ 同上，第四章，第五至六节，第48页；第八章，第十五节，第78页；第十一章，第四十六节，第126页；第三章，第十八节，第40页。

㊂ 同上，第十章，第五十四节，第115页；第四十节，第112页；第三十九节；第十一章，第七至十二节，第119—120页。

精神上的 Qual〔痛苦〕。

2. 既然第一位是一切力量、一切性质的源泉和胚胎，那么，第二位就是发扬。在波墨那里，第二位原理是一个主要概念，表现为很多的形态和形式，如圣言、分离者、痛苦、启示等等，总之就是个性，即一切分离、意志和自在存在的源泉；这个原理存在于自然物的各种力量内，当光在其中升起时，就把它引回到静止状态。

甲、作为单纯的绝对本体的神，并不是绝对的神；在神里面是什么都认识不到的。我们认识到的是某种别的东西；——这别的 (313) 东西正是包含在神本身之内的东西，就是神的直观和认识。波墨 106 谈到第二位原理时说，必须有一个分离出现在这种调和中。他是这样说的：因为"如果没有阻挡，一件东西就不能向它自己显示出来；因为那样它就没有东西与它对抗，就一味独自往外跑，不再返回到自己身上了。它不再返回到自己身上，不再返回到它的原初出发点，也就对它的原初状态一无所知了。"他用原初状态来表示实体；可惜这个术语和其他许多中肯的术语我们是不能用的。"如果没有阻挡，生命就没有敏感性，没有意欲，没有作用，就既没有理智，也没有科学了。——如果那潜藏的神，即唯一的本体和意志，并没有以他的意志从他自身展开，从 Temperamento〔调和〕中的永恒知识展开，进入意志的离异性，并把这离异性导入一种圈定性"(同一性)，"形成一种自然的、被创物的生活，而生活中的这种离异性并不是处在争斗之中，那么，那唯一的神的意志又怎样能向生活显示出来呢？那唯一的意志里又怎样可以有对它自己的认识呢？"⊖我们看到，波墨要比那种对最高本体的空洞抽象看法不知高明多少倍。

⊖ 《论神圣的观照》，第一章，第八至十节，第 1739 页。

乙、他说:“万有的开端是圣言,* 即神的嘘气,神从来就是永恒的太一,也永远是永恒的太一。圣言是永恒的开端,并且万古如斯;因为圣言是永恒太一的启示,它使神圣的力量进入对某物的唯一知识。我们把圣言理解为显示出来的神意,而把神字理解为潜(314)藏的神,即永恒地涌出圣言的泉源。圣言”(即圣子)“是神圣太一的流溢,却也是作为神的启示的神自身。”(Λόγος 这个希腊字比德文的 Wort 更确切。它有很好的双重意义,既有道理的意思,又有107语言的意思。因为语言是纯粹的精神存在物,这东西一被听到就返回到精神本身。)“那流出物就是智慧,即一切力量、颜色、德行、特质的开端和原因。”㊀

宇宙不是别的,正是被创造过的神的本质性。㊁ 因此,“当你观看高空、星辰、四大元素、大地”以及它们所产生的东西时,“你用你的眼睛掌握的”当然“并不是明朗清晰的神性,虽说神性”也“潜伏在其中。”你看见的只是它们被创造的表现。“可是,如果你提高你的思想,思维……那神圣地主宰这一切的神,你就冲出了天中之天,掌握到神的神圣核心了。”㊂——“天的各种力量经常在种种形象、草木、颜色中起作用,以显示那神圣的神,使我们在万物中认识神。”㊃

丙、这就是圣子。他说:“圣子是”属于圣父并“在圣父之内的,是圣父的心或光;圣父从永恒到永恒,永远不断地在产生圣(315)子。”依此看来,“圣子”虽说“是异于圣父的另一位,却不是另一个

㊀ 《论神圣的观照》,第一章,第一至三节,第 1755—1756 页。

㊁ 锐克斯纳:《哲学史手册》,第二卷,附录,第 108 页,第五节(据波墨《曙光》,第二章,第十六节,第 30—31 页;第三十三节,第 34 页)。

㊂ 《曙光》,第二十三章,第十一至十二节,第 307—308 页(锐克斯纳:《哲学史手册》,第二卷,附录,第 108 页,第五节)。

㊃ 《神智学通信集》,第一卷,第五节,第 3710 页。

* “圣言”(Wort)就是“道”或“逻各斯”(λόγος)。

神，"而是"与圣父为一体，"是圣父的映像。㊀"圣子是圣父内的心脏"和脉搏。"圣父内的一切力量都是属于圣父的东西。圣子是一切力量中的中心或核心；他是整个圣父中一切力量涌现欢乐的原因。"（第一位是硝盐、中和剂。）"从圣子升起永恒的天乐，涌现在天父的一切力量中，"㊀——"就象太阳是众星的中心一样。太阳恰好意味着圣子；太阳照耀着天宇、星辰和笼罩大地的苍穹，对这个世界上的万物起着作用。（星辰的运行意味着天父的众多力 108 量。）太阳给予一切星辰以光和力，对它们的力量加以调和。（金星* 是七大元精之一。）神的圣子从他的圣父的一切力量中永恒地产生出来，正如太阳从星辰中产生出来一样，他不断地被产生出来，并不是被制造出来的，他是一切力量的中心，也是一切力量发出的光辉。他在圣父的一切力量中照耀着，他的力量是圣父的一切力量当中起推动作用的、涌流不息的欢乐；他在整个圣父内照耀着，正如太阳在整个世界里照耀着一样。因为圣子如果不在圣父内照耀，圣父就是一个黑暗的幽谷了。因为圣父的力量如果不永恒不息地升起，神圣的本体就不能存在了。"㊁ 圣子的这种生动活泼性，是主要之点。——关于圣子的出现和显现，波墨也提出了极其重要的规定。

丁、"永恒太一的意志是在各种力量的显示中观照它自己的；从这样一种显示里，就流出了对于 Ichts〔某物〕的知识，因为永恒 (316) 的意志在 Ichts〔某物〕中直观到了它自己。"（波墨在这里玩了一个文字游戏，从 Nichts〔无物〕造出 Ichts〔某物〕这个词来，因为 Ichts 正是否定物，但同时又是 Nichts 的反面，其中包含着自我意识的

㊀ 《曙光》，第三章，第三十三至三十五节，第 44 页（锐克斯纳：《哲学史手册》，第二卷，附录，第 106 页，第七节）；第十五节，第 39 页。

㊁ 同上，第十八至二十二节，第 40—41 页。

* Lucifer，又当"魔王"讲。

我〔Ich〕。)圣子、某物就是我、意识、自我意识;那抽象的中和者就是神,那自我集中到自为存在点上的就是神。神的对方就是神的肖像。这种肖似是 Mysterium magnum〔伟大的神秘〕,创造了万事万物、一切创造物;因为它在意志的流出过程中把全体分离开来,使永恒太一的意志可以分离,——意志的离异性是产生各种力量和特性的根源。"㊀ 这个 Separator〔分离者〕被他"奉为自然的长官,永恒的意志就是凭着它来支配、制造、构成、形成一切事物的。"㊀ 这分离者就是作用者、自我区分者;他又把它——这个 Ichts〔某物〕——称为 Lucifer〔金星或魔王〕,神的初生圣子,——即在创造过程中最初出生的天使。㊁ 但是这个 Lucifer 陨落了,㊁——基督代替了它的地位。㊁

109

这就是魔鬼与神的联系。这是殊异的存在,又是自为的存在,为太一的存在,亦即异于太一的他物。这是神中之恶的来源,出于神的恶的来源。雅各·波墨思想的最深处就在于此。——这魔星陨落了。因为那 Ichts〔某物〕——即自己知道自己,即 Ichheit〔我性〕(这是在波墨那里出现的一个字)——就是把自己建立在自己里面,把自己想象到自己里面,就是自为的存在,吞噬一切的火焰。这是分离者里面的否定环节,Qual〔痛苦〕,也就是神的震怒。这神的震怒是地狱和把自己想象到自己里面的魔鬼。这个想法非常勇敢,非常有思辨意义;所以波墨就从力图从神自身去理解神的震怒。意志、Ichts〔某物〕也是自身性;它是 Ichts〔某物〕(即 Ichheit

(317)

㊀ 《论神圣的观照》,第一章,第四至五节,第 1756 页;第十二节,第 1758 页。

㊁ 《曙光》,第十二章,第一〇一至一〇七节,第 149—150 页;第三章,第九十二至一〇四节,第 166—168 页;《论神圣本体的三个原则》,第四章,第六十九节,第406页。《曙光》,第十二章,第一〇〇节,第 149 页;第十三章,第三十一至五十一节,第 157—160 页;《论神圣本体的三个原则》,第十五章,第五节,第 543—544 页。《曙光》,第十二章,第九十九节,第 149 页;第十三章,第五十二节,第 160 页;第十四章,第三十六节,第 178 页。

〔我性〕)向 Nichts〔无物〕的过渡，是把自己想象到自己里面。㊀他说："天堂和地狱的距离，正如白天和黑夜、某物和无物的距离一样。"㊁——事实上，波墨在这里攀登到了神圣本体的全部深刻内容。恶，物质，不管它叫什么名字，就是我＝我，就是自为的存在，——也就是眞正的否定性。在此以前，这是 nonens〔非有〕，是黑暗；非有本身是肯定性的；眞正的否定性是我。恶并不因为叫做恶就是坏东西；我们只有在精神中去把握恶的本来面目。——波墨又把恶称为自身性。例如他就说："如果神的意志在一物中意欲着，神就显示在那里；在这样的显示中也住着天使。如果神在一物中不是以该物的意志来意欲，神在那里就是自在的，并不是显示的，只是住在他自身中，沒有得到该物的合作；"那样，"在该物中就含着神自己的意志，并且住着魔鬼，以及神以外的一切。"㊂ 110

戊、波墨以他自己的那种方式，对这一开展过程的详情形象地陈述道：这个"分离者"现在"从它自身发挥出各种特质，形成无穷的多样性，从而使永恒的太一成为可以感觉到的(成了为他物)，"它所依据的并不是统一性，而是统一性的流出。"把自为存在与多样性绝对对立起来的概念，波墨是沒有的，他把自为存在当作为他存在的另一面，也把为他存在当作自为存在的另一面。他反复地陷入显明的矛盾，不知道怎样办才好。"这一流出发展下去，直到登峰造极的地步，直到产生火的阶段"——无光的暗火、黑暗、潜藏 (318)

㊀ 《曙光》，第十三章，第五十三至六十四节，第160—162页。《关于灵魂的十四个问题》，第十二章，第四节，第1201页；《论六个神智学论点》，五，第七，三节，第1537页；《论真正的宁静》，第一章，第一至七节，第1661—1663页；《论神圣的观照》，第一章，第二十三至二十六节，第1742—1743页；《论万有的诞生和表证》，第十六章，第四十九节，第1696页。

㊁ 《论超感性的生活》，第四十二节，第1696页。

㊂ 同上，第四十一节，第1696页。

的东西、自身性——:㊀而"在那个产生火的阶段,"由于那种火得到提高、达到顶点,"那永恒的太一就变得庄严宏大,成为光明了。"于是光明出现了;这光明是另一原则所达到的形式。这是复归于太一。"这样一来"(即通过火),"那永恒的力量就变得具有欲望、发生作用了,"(火)"是有感觉的"(即有感情的)"生命的原初状态"(本质),"因为在力量这个语词里就伏下了一个永恒的、有感觉的 111 生命的根苗。生命如果沒有感觉力,也就沒有意志和作为了;唯有痛苦"——即苦恼、Qual——才"使它"(全部生命)"有作为、有意志。火所燃起的光使生命充满欢乐;因为光是使痛苦神圣化的香膏。"㊁

波墨以多种形式反复重申这个说法,来说明那 Ichts〔某物〕,即分离者,说明它如何从天父那里"崛起"㊂。各种性质是在那伟大 (319) 的硝里兴起的,它们运动着,踊跃着,互相"叱责着"。波墨认为圣父中有酸的性质,然后把 Ichts〔某物〕的产生设想为一种变辣的作用,收敛的作用,设想为电光一闪。这种光就是 Luzifer〔金星或魔王〕。波墨把自为存在、自我觉察称为收敛到一个点上。这就是酸、辣、刺、猛;神的震怒就是这个。这里头有恶。他在此处把神的对方包括到神自身里面了。"这个根源可以被那种伟大的叱责和踊跃所点燃。通过收敛,就形成了被创造的东西,天的 Corpus〔形体〕也就"顺理成章地"构成了。如果它"(酸)"为踊跃所点燃(这件事只有那些用硝造成的创造物才能作),那它就是神的震怒的燃烧本源了。"㊃它在这里就是迸发的闪电。"闪电是光明之母,因为闪

㊀ 《论耶稣基督化为人身》,第一部,第五章,第十四节,第1323页;《论神圣本体的三个原则》,第十章,第四十三节,第470页。

㊁ 《论神圣的观照》,第三章,第十一节,第1757页。

㊂ 参看下文第323页。

㊃ 《曙光》,第八章,第十五至二十节,第78—79页。

电诞育出光明；闪电也是凶猛之父，因为猛烈存留在闪电中，有如父亲身上的一颗精子。这闪电又诞育出声音或音响；”㊀——总之，闪电是绝对的诞育者。闪电还与痛苦相联系；光明是使人理解自己的东西。神圣的诞生㊀就是闪电的出现，就是一切性质的进入生命。㊀——这些思想就是《曙光》一书中的全部内容。

己、后来他在 Quaestionibus theosophicis〔《神智学问题》〕一书中，又使用了是与否的形式代替 Separator〔分离者〕，代替这种对立。他说："读者应当知道，一切事物都包含着是与否两面，不管它是神圣的东西，邪恶的东西，凡俗的东西，还是什么可以说得出的 112 东西。太一，作为'是'，就是纯粹的力量和生命，就是神的眞理或神自身。如果沒有'否'，神本身就会是不可知的，其中就会沒有欢乐或高尚之处，也沒有感觉力"(生命)。"'否'是对'是'或眞理的 (320) 一种反击"(这种否定性是全部认识和理解的原则)："有了'否'，眞理才显示出来，才有某物，其中才有一个 Contrarium〔对立〕，其中才有永恒的爱在起作用、在感觉、在意欲，并且有它所爱的东西。但是却不能说，'是'与'否'是割裂开的，是两个并立的东西；它们只是一个东西，但是分为两端，造成两个 Centra〔中心〕，各有各的作用，各有各的意愿。——沒有这经常在冲突的两面，万物就成了虚无，就静止不动了。如果那永恒的意志不向外流出，使自己可以被接受，那就沒有形象，无法分别，一切力量就只是一个力量了。那样也就不会有什么理解，因为理解的根苗"(即实质)"就在于有多种特质可以分别开，某一特质看见、证明、意欲另一特质。——那流出的意志要求有不同性，好把自己与等同性分别开，使自己成为特有的某物，成为看到和感觉到那永恒的观看的某物。从特有的

㊀ 《曙光》，第十章，第三十八节，第 112 页；第十三章，第六十九至九十一节，第 162—166 页；第十一章，第五至十三节，第 119—120 页。

意志里就产生出'否',因为它带有独特性,带有可接受性。它要求成为某物,与统一性不同,因为统一性是一个向外流的'是',那个'是'永远在自己的气息中,是感觉不到的东西。统一性沒有什么东西使它可以感觉到它自己,只有在不同意志的可接受性中,只有在'否'中,在那个对'是'的反击中,'是'才会显示出来,才会得到它可以意欲的东西。"㊀

(321) "'否'之所以叫做'否',就在于它是转而向內的欲望,包含着113 否定价值。——那向外流出的有所欲求的意志,是向內牵引的,它自己把握自己;由此就产生了这样几种形象和特质:(1)辣;(2)动;(3)感觉;(4)第四个特质是火,即发光的闪电;火发端于伟大可怕的辣与统一性相聚合。——这聚合引起一种震荡,在震荡中激起了统一,统一变成了闪电或光辉,这是一种高尚的欢乐。"这就是统一的激发。"因为这样一来,就在黑暗中开始有了光明;因为统一变成了一种光,那欲求的意志纳入各种特质,就变成了一种精神的火,精神的火是以严酷的、冰冷的辣为来源的。——因此神是一个震怒的、嫉妒的神;"这里头就有恶。"(一)第一个向內牵引的特质是'否';(二)辣;(三)硬;(四)感觉;(五)火的来源,即地狱或深渊、潜藏性。(5)第五个特质,即爱,它在火里,即在痛苦里,造成另一个 Principium〔原则〕,即伟大的爱火。"㊁——这就是第二个原则的主要规定。波墨反复挣扎,达到了这个深度,因为他缺乏概念,只有一些宗教形式和化学形式;他勉强应用这些形式来表达他的思想,因此晦涩难懂,而且用语粗糙。

庚、"从感觉力的这一永恒作用里,产生出可见的世界。世界就是那向外流出的、引入各种特质的圣言,因为独特的意志是在各

㊀ 《关于神圣启示的一百七十七个问题》,第三章,第二至五节,第3591—3592页。
㊁ 同上,第三章,第十至十六节,第3593—3595页。

种特质里产生出来的。——那 Separator〔分离者〕就是以这样的形式使圣言变成了独特的意志。㊀

3. 最后，第三位就是那三重性的形式，即光、分离者和力的统一。——这就是圣灵。这个第三位，即圣灵，已经部分地包含在前面的环节里。“所有的星辰都意味着圣父的力，太阳是来自星辰的”(星辰形成了对于统一的反击)。“从一切星辰中发出每一星辰的力；太阳的力、热、光辉也返回到那深处，”返回到众星辰，返回到〔圣父的〕* 力。“在那深处，一切星辰的力与太阳的光辉和热是同一个东西”（光是使痛苦的东西神圣化的香膏，欢乐是痛苦的东西的可爱之处）；——这是“一种运动着的沸腾，类似精神的激昂。——现在，在圣子以外，在圣父的整个深处，除了圣父的多不可测的力和圣子的光以外，沒有别的东西；这圣父深处的圣子之光，是一个生动活泼的、无所不能的、无所不知的、无所不闻的、无所不见的、无所不嗅的、无所不尝的、无所不触的圣灵，在这个圣灵中，如同在圣父和圣子中一样，有全部力量、光辉和智慧。”㊁这就是来自光明、来自圣子的一切力量中最柔和的力量，就是爱。我们看到，这是非常感性的说法。 (322) 114

波墨的主要看法是：“所以，神的本质”(出自永恒深处的世界)“并不是什么占有特殊地点或场所的杳远的东西；因为自然和创造物的”本质或“渊薮就是神本身。”㊂——“你不要以为天上有一个 Corpus〔形体〕，”不要以为七大元精诞育出这个 Corpus〔形体〕，这个心，㊃——“对于其他一切东西来说，这就叫神。不是这样，正

㊀ 《论神圣的观照》，第三章，第十二、十四节，第 1757、1758 页。

㊁ 《曙光》，第三章，第二十九至三十节，第 43 页。

㊂ 《论神圣的观照》，第三章，第十三节，第 1758 页。

㊃ 《曙光》，第十三章，第四节，第 118 页。

* 第 221 页。

好相反，全部神力本身就是天，就是天中之天，是诞生出来的，(323) 称为圣父，从圣父永恒地诞生出神的一切天使，也诞生出人的精神。——无论在天上还是在这个世界上，你都不能指出一个地方，说那里沒有神圣的诞生。——神圣三重性的诞生也出现在你的心115 里；圣父、圣子和圣灵这三位都是在你的心里诞生的。——在神力中，到处都是神圣诞生的源泉；那里已经有神的全部七个元精，你画出一个空间性的、被创造的圆圈时，其中就有神性。”㊀ 任何精神里都包含着一切。

这个三位一体，波墨认为就是普遍的生命，就是每一事物、每一个体中的全部普遍生命；这生命是绝对的实体。他说：“这个世界上的一切事物，都是按照这个三位一体的肖像生成的。你们这些盲目的犹太人、土耳其人和异教徒呵！睁开灵眼吧。我要向你们指出，在你们的身体和一切自然物上面，在人、动物、鸟、虫以及木、石、花草上面，都有神的神圣三位一体的肖像。你们说，神只有一个唯一的本质，神是沒有儿子的。你们睁开眼睛看看自己吧！人是按照三位一体的神的肖像由神力造成的。看一看你的內在的人，你就会清楚明白地看到这一点，就不是傻子和无理性的动物了。这样，你就觉察到，你的心脏、血管和脑子里有你的精神；你的生命寄托在心脏、血管和脑子上，其中活动的一切力量都体现着圣父。从这力量里迸出了(诞生了)你的光，你就凭着这个力量看到、理解到、认识到你应该做的事情；因为这光在你的整个身体里闪烁，整个身体凭着力量和认识而活动；——这就是你心中诞生的圣子。”(324) 这光、这看、这理解是第二个规定，这就是自己与自己的关系。从你的光中，凭着同样的力量，产生出理性、理智、才能、智慧，来管理116 整个身体，并分别身体以外的一切。身体和体外之物在你的心灵

㊀ 《曙光》，第十章，第五十五、六十、五十八节，第 115、116 页。

管理下是一个东西，即你的精神；这就体现着神，体现着圣灵。神发出的圣灵统率着你身上的这个精神，你是光明的产儿，不是黑暗的产儿。”㊀——“请注意：在一块木头、石头或一棵草里有三样东西，这三样东西在一件事物中只要缺少一样，就不能有什么诞生或成长。头一样是使一个形体得以生成的力，不管这形体是木头，石头，还是草。第二样是该”物“中的一种液汁，这种液汁是一件事物的核心。第三样是其中的一股源源不竭的力量、气味或味道，这就是一件事物赖以生长和增长的精神。这三样东西缺少了一样，事物就不能存在。”㊀——所以，波墨是把一切都看成了这种三位一体。

我们看到，波墨进而谈到个别情节时，就说得含糊起来了。从他的特殊说明里是得不到多少东西的。例如（这一点说明了他对自然物的理解方式）他在进一步追索自然的存在，认为是一种对神圣知识的反击时，㊁就把我们称为事物的东西当作概念使用。他就说，被创造的事物具有着“三种力，即处于同一 Corpore〔物体〕中不同 Centris〔中心〕的 Spiritus〔精气〕。（甲）第一种外在的精气是粗糙的硫磺、盐和 Mercurius〔水银〕，这是四大元素”（火、水、土、气）“或星辰的本质。这种外在的精气按照星座的布局，或者按照行星的特质，以及正在燃烧的元素的特质，本着 Spiritus mundi〔宇宙精气〕的最大的力量，构成可以看见的 Corpus〔形体〕。那 Separator〔分离者〕则造成征象或标志，”——即自我性。盐和硝大体上是中和者；水银（Merk 或 Mark）是对营养起搅扰作用的东西；这种粗糙的硫磺，乃是否定的统一体。（乙）另外一种 Spiritus (325)

㊀ 《曙光》，第三章，第三十六至三十八节，第44—45页；第四十七节，第46页。

㊁ 《论神圣的观照》，第一章，第三十三节，第1745页；第二章，第二十九节，第1754页；第三章，第十五节，第1758页。

117 〔精气〕是在硫磺油里，这是第五种香精，是四大元素的根子。这是粗糙的、痛苦的硫磺的柔和化，也是它的欢乐，是发荣滋长的生命的真正原因，是自然的一种欢乐，有如太阳在四大元素中那样，"㊀——是直接的生命原则。"在那种粗糙硫磺的根据里，我们看到一个十分清晰的Corpus〔形体〕，其中显示着想象的自然之光，一种来自神圣流出的光。"㊀——那外在的 Separator〔分离者〕给摄入的东西打上的标记，是吸收粗糙养料的植物所具有的结构和形式。㊀——(丙)第三种精气是酒精，一种精神性的火和光。这是最高的根据，它使这个世界的本质中的各种特性发生最初的分化，"——Fiat〔遵行〕是每一件东西的圣言，㊁——"分化永远是事物本身的特性。它的根源是神的神圣力量。"㊂——"气味就是这种酒精发出的可以感觉到的性质。"㊂——"四大元素只不过是内(326) 在力量的寓所，对内在力量的反击，酒精运动的原因。"㊂——〔在波墨的这些说法里面，〕*感性事物完全失掉了这种感性概念的力量，并不把它们当作感性事物，〔而把它们当作思维规定来用。〕*这是波墨的表达方式的生硬粗糙之处，——不过同时也表明了与无限本体的现实性、当下性的统一。

〔波墨把创世过程中的对立描述如下：* 既然自然界是Separator〔分离者〕的最初流出物，那就应当在对神圣本体的反击里理解到两种生命：除了那暂时的生命之外，还有一种永恒的、具有神圣理智的生命，存在于永恒精神世界的根据里，存在于神圣反

㊀ 《论神圣的观照》，第三章，第十三至二十一节，第1759—1760页；第二十七节，第176页；第二十四节，第1760—1761页。

㊁ 《论神圣本体的三个原则》，第八章，第五节，第433页；《伟大的神秘，或摩西第一经〔即《创世记》〕解说》，第十九章，第二十八节，第2830—2831页。

㊂ 《论神圣的观照》，第三章，第二十二至二十三节，第1760页；第二十九节，第1761页；第二十七节，第1761页。

* 第215页。

击(我性)的 Mysterium magnum〔伟大神秘〕里，——这是神圣意志的寓所，神圣意志通过它显现其自身，并不显现为特殊意志的特殊性。人正是在这个中心上一身兼有两种生命，——他既是暂时的，又有永恒性。⊖(甲)他在“那唯一的善良意志的永恒理智中，那唯一的善良意志是一个调和者”——普遍者——；(乙)他又是“自然界的最初意志，自然界是可以圈定众多 Centra〔中心〕的，其中的每一个 Centrum〔中心〕都分别封闭在一处，成为我性和自我意志，成为一个独特的 Mysterium〔神秘〕或心灵。(甲)前一种意志只要求一个对它的肖像的反击；(乙)后一种意志，即处在带有阴暗印象的我性之中的自发意志、自然意志，还要求一个肖像，作为它自己的圈定性的反击；由于这种圈定，它所要求的无非只是它的形体性，只是一种自然性的根据。”⊖——这个自我，这阴暗物、Qual〔痛苦〕、火、神的震怒、自在存在、自我圈定、艰苦等等，现在在再生过程中被打破了；自我被打得粉碎，痛苦带来了真正的安宁，——正如阴暗的火放出光明一样。⊖

这些就是波墨的主要思想。波墨的深刻思想是：(甲)光明、圣子从各种性质里产生出来，——这是最生动的辩证法。(乙)神的自身离异。他的表述的粗糙是不可否认的，为了把思想用语言表达出来，他勉强使用了一些感性的表象，如硝、酒精、香精、痛苦、震荡等等。但同样不可否认的是他摸索到了最大的深度，使最绝对的对立得到了统一；他以最生硬、最粗糙的方式理解到各种对立，

⊖ 《论神圣的观照》，第一章，第二十八至三十一节，第 1743—1744 页；第二十三节，第 1742 页。第二章，第一至三节，第 1747—1748 页；第十五至二十一节，第 1751—1752 页；第二十八至二十九节，第 1751 页，第一章，第二十五至二十七节，第 1743 页；第二十四节，第 1742 页；第三十二至三十九节，第1744—1746 页。第二章，第四至十三节，第 1748—1750 页；第二十二至三十节，第 1752—1754 页。

但他并未因为这些对立的顽强而不去设定它们的统一。这种深刻思想生硬粗糙，缺乏概念，是一种顿悟，一种发自內心的说法，——
119 在內心中掌握一切，认知一切。此外还应当提到他的虔诚眞摯，一字一句无不发自肺腑。这是最高度的深刻，最高度的推心置腹。只要通晓了他那些形式，就会发现这种深刻、这种推心置腹。不过这是一种使人们无法谅解的形式，它不容许人们对细节得到确定的观念。这个人怀着一种对于思辨內容的极其深刻的要求，则是大家不会否认的。

第 二 篇

(328)

思维理智时期

我们现在才眞正讲到了新世界的哲学，这种哲学是从笛卡尔开始的。从笛卡尔起，我们踏进了一种独立的哲学。这种哲学明白：它自己是独立地从理性而来的，自我意识是眞理的主要环节。〔哲学在它自己的土地上与哲理神学分了家，按照它自己的原则，把神学撇到完全另外的一边。〕*在这里，我们可以说到了自己的家园，可以象一个在惊涛骇浪中长期飘泊之后的船夫一样，高呼"陆地"。笛卡尔是那些将一切从头做起的人们中间的一个；近代的文化，近代哲学的思维，是从他开始的。（长期以来，人们一直是在走老路。德国人有一个特点，在这方面越恭顺，在那方面就越放肆；谨小慎微和飞扬跋扈、别出心裁，可说是魔王派出的使者，拳打脚踢，把我们揍得好苦。） 120

在这个新的时期，哲学的原则是从自身出发的思维，是內在性，这种內在性一般地表现在基督教里，是新教的原则。现在的一般原则是坚持內在性本身，抛弃僵死的外在性和权威，认为站不住脚。按照这个內在性原则，思维，独立的思维，最內在的东西，最纯粹的內在顶峰，就是现在自觉地提出的这种內在性。这个原则是从

* 第217页。

笛卡尔开始的。那独立自由的思维应当发挥作用，应当得到承认。这一点，只有通过我的自由思索，才能在我心中证实，才能向我证实。也就是说，这种思维是全世界每一个人的共同事业、共同原(329)则；凡是应当在世界上起作用的、得到确认的东西，人一定要通过自己的思想去洞察；凡是应当被认为确实可靠的东西，一定要通过思维去证实。〔这样，哲学就成了大家普遍关心的东西，人人都可以在这方面独立地作出判断，因为每一个人都生来就是思维者。〕*

121 自从新柏拉图派以及一切与之相联系的学派以来，我们现在才步入眞正的哲学；这是哲学的重新开始。所以，我们在十七世纪所写的那些旧哲学史里，也只看到希腊人和罗马人的哲学，写到基督教就结束了；可见哲学在基督教时期，在那个时期开始以来，就已经不复存在，因为已经不需要了，——例如在斯丹雷的哲学史里就是如此。中世纪的哲理神学并沒有把从自身出发的思维当作原则；这种思维现在却是原则了。但是这时我们还不能指望发现一种按照一定方法从思想中推演出来的哲学原则。思维是原则；我们应当承认的东西，只是通过思维得到承认的。有一种古老的成见，认为人只有通过反思才能达到眞理；反思当然是基本条件。但这还不是从思维推演出万象，推演出世界观，还不是指出神的规定、现象世界的规定必然从思维中派生出来。我们所具有的只是思维，只是关于那种通过表象、观察、经验获得的內容的思维。

一方面是一种形而上学，另一方面是各种特殊科学；一方面是抽象思维本身，另一方面是来自经验的思维內容。这两条路线抽象地对立着，但划分得还不那么鲜明。我们确实将会遇到一种对立：一方面是先天的思维，认为各种应当得到思维承认的规定都应当取自思维自身；另一方面则是这样一个规定，认为我们必须从经

* 第218页。

验开始，从经验去推演，从经验去思维等等。这就是理性主义与经验主义的对立，不过这是一种次等的对立，因为即便那种只肯承认 (330) 內在思想可靠的哲学理论，也幷沒有取得按一定方法从思维的必然性中推演出来的东西，而是仍旧从內在的或外在的经验中取得其內容〔然后通过反省和沉思使之抽象化〕*；形而上学的方面也同样采取经验主义的做法。通过思维首先产生出来的哲学派别是形而上学的派别，思维理智的派别；第二个哲学派别则是既反对形 122 而上学本身、也反对一般经验主义的怀疑主义和批判主义。第一个时期，即形而上学时期，主要的代表人物是笛卡尔、斯宾诺莎、洛克、莱布尼茨等人，——还有法国唯物论者们。另外一方面则是对这种形而上学的批判、否定，对认识本身进行考察的尝试，认为各种规定是从认识本身中派生出来的，要考察从认识中发展出哪一些规定。〔我们在这里要谈到苏格兰哲学、德国哲学和法国哲学的代表人物们；至于法国唯物论者则是重新回到了形而上学。〕*

* 第219页。

第一章

理智的形而上学时期

在形而上学本身中，我们看到实体性与个体性的对立。首先是朴素的、非批判的形而上学，——笛卡尔的 ideae innatae〔天赋观念〕；主要的东西是一贯性、方法。其次是洛克的思想起源说，他对此作了论证，还沒有提出思想是否绝对眞实的问题。实体说是自然主义、斯宾诺莎主义；斯宾诺莎的实体说是与法国唯物论平行的。(331) 在这里，实体这个范畴是理智从经验主义出发进行抽象的结果；——我们在斯宾诺莎那里看到了这个范畴。法国形而上学也是与德国沃尔夫派形而上学平行的。总的说来，有共同之处，都是先天的东西与后天的东西混在一起；(123) 后天的东西通过反思被抽象化了。形而上学倾向于实体说，它坚持唯一的思维、唯一的统一，反对二元论，正如古代哲学家坚持存在一样。哲学站在它自己的固有立场上，根据原则，把神学完全抛弃了。哲学宣称思维的原则就是世界的原则，世界上的一切都受思维的制约。新教的原则是：在基督教里，大家普遍地意识到内在的东西是思维，是人人有分的东西；思维确实是每一个人的义务，一切都以思维为基础。哲学是大家的共同事业，人人都能对它作出判断；每一个人都是生来就能思维的。〔第三是莱布尼茨的单子说——把世界看成一个总和。〕*

* 第220页。

一、第一阶段

〔我们在这里首先遇到的是笛卡尔的天赋观念说。其次是与笛卡尔哲学相联系的斯宾诺莎哲学，后者只是前者的必然发展；方法是它的一个重要部分。第三，有一种方法与斯宾诺莎主义并行，也同样是笛卡尔主义的进一步发展，这就是马勒伯朗士所代表的那种哲学。〕*

1. 笛卡尔

勒内·笛卡尔事实上是近代哲学真正的创始人，因为近代哲学是以思维为原则的。独立的思维在这里与进行哲学论证的神学分开了，把它放到另外的一边去了。思维是一个新的基础。这个人对他的时代以及对近代的影响，我们决不能以为已经得到了充分的发挥。他是一个彻底从头做起、带头重建哲学的基础的英雄人物，哲学在奔波了一千年之后，现在才回到这个基础上面。笛卡尔对他的时代以及整个哲学文化所起的作用，主要在于他以一种自由、简捷而又通俗方式，撇开一切假定，从通俗的思想本身出发，从一些十分简单的命题开始，把内容引到思想和广延（即存在）上，(332) 给思想树立了它的这个对立面。他曾经抛开一切假定，毅然从思维开始；这种思维带着明白确定的理智的形式，是不能称为思辨的 124 思维、思辨的理性的。他用来当作出发点的是一些确定不移的规定，但这些规定只是思想的规定；这是他的时代的方式。法国人所谓精确科学，即确定理智的科学，是从这个时候开始的。当时哲学与精确科学不分，后来两者才分开。

* 第220页。

他的生平：笛卡尔1596年生于都棱省的拉·爱伊，出身旧贵族家庭。他在一所耶稣会学校里受了普通教育，成绩优异，天资颖悟，而且好学不倦，涉猎颇广，博览各种学说，除了古代典籍以外，还研习了哲学、数学、化学、物理学、天文学等等。但是，他早年在耶稣会学校中的学习，以及后来的进一步学习，在他努力研究各种科学之后，促使他对书本的学习发生了强烈的反感；他离开了这所学校。他感到困惑，怀着得不到满足的渴望；但是这只有使他对科学的热忱变得越来越强烈。㊀

在十八岁的时候，青年的笛卡尔到了巴黎，生活在大世界里。但他在这里也没有得到满足，不久就离开了社交界，又重新研究学(333)问。他incognito〔隐姓埋名〕退居巴黎郊区，在那里避开世务，专心研究数学，不让任何以前的熟人知道他在哪里，直到两年之后，才终于被老友们发现，被拉了出来，重进大世界。——这时他又完全抛弃了书本，投入世界，投入现实。后来他到荷兰参加了军125队；以后不久，在1619年，即三十年战争的第一年，他以志愿兵身分加入巴伐利亚军，在梯黎将军的部队里参加了好多次战役。（他感到科学有很多不能令人满意之处，于是投笔从戎，——但这并不是因为他觉得科学太少，而是由于他感到科学太多、太高深了。）他随军住在冬季驻地时，曾经下过一番钻研的苦功，例如在乌尔姆他就结识了一位精通数学的市民。他在多瑙河边的诺易堡冬季驻地下的钻研功夫更深，再次感到迫切要求在哲学上开拓一条新路，来彻底改造哲学。他向圣母许愿，如果圣母允许他完成这一计划，如果他终于达到了心安理得的地步，他将前往洛勒托圣地去朝

㊀ 布鲁克尔：《批评的哲学史》，第四册，第二部，第203—207页；笛卡尔：《方法谈》，第一部（阿姆斯特丹1672年4月版），第2—4页（古桑本《笛卡尔全集》，第一册，第125—130页）。

拜。——在布拉格战役中,他也是这样专心地在从事钻研;选帝侯腓特烈就是在这次战役中失去波希米亚王位的。笛卡尔目击这次野蛮的厮杀,心里更加不安;1621年他辞去军职,在日耳曼的其他地区作了很多次旅行,后来又到过波兰、普鲁士、瑞士、意大利、法国。㊀

他后来鉴于荷兰比较自由,于是退居荷兰,在那里实行他的计划。他在荷兰安安静静地从1629年住到1644年,——在这个时期他安心著述,发表了他的大多数著作,并且为这些著作进行辩护,反击了各色各样的攻讦,特别是僧侣的攻讦。最后,瑞典女王克利斯丁娜把他召请到斯德哥尔摩的宫廷里,这是当时最著名的学者云集的地方;1650年他在斯德哥尔摩去世。㊁ (334)

笛卡尔不但对哲学有新发展,对数学也有新发展。他发明了许多重要的方法,在这些方法的基础上,后来建立了高等数学上各种最光辉的成就。直到今天,他的方法还是数学上一个重要的基础。笛卡尔是解析几何学的发明者,因此也是在这一方面为近世数学指出道路的人。他对物理学、光学、天文学也有研究,并且在这些方面有极大的发现。不过我们所要讲的不是这些方面。〔他也曾把形而上学应用到教会事务和清规上,对这一点我们也同样地没有兴趣。〕* 〔巴黎的古桑教授编辑出版了一部新版《笛卡尔全集》,八开本十一巨册。这个版本里大部分是关于自然现象的文章。〕* 126

1. 在**哲学**上,笛卡尔开创了一个全新的方向:从他起,开始了哲学上的新时代;从此哲学文化改弦更张,可以在思想中以普遍性的形式把握它的高级精神原则,就象波墨在直观中以感性形式把

㊀ 布鲁克尔:《批评的哲学史》,第四册,第二部,第207—217页;笛卡尔:《方法谈》,第一、二部,第6—7页(《全集》,第一册,第130—133页);托马斯著《笛卡尔赞》的注释(古桑本《笛卡尔全集》,第一册),第83页以下。

㊁ 邓尼曼书,第十册,第210—216页。

* 第223页。

握这个原则那样。笛卡尔的哲学著作，尤其是那些陈述基本原理的作品，写得非常通俗，平易近人，使初学的人很容易掌握。他的文章开门见山，十分坦率，把他的思想过程一一叙述出来。笛卡尔的出发点是：必须抛开一切假设，思想应当从它自己开始；以往的一切哲学理论，特别是从教会权威出发的理论，都被他抛开了。但(335)是真正说来，他还只是把思维理解成抽象的理智，因此确定的观念、内容并不是他从理智中推演出来的，而是以经验的方式取得的。——我们要分清笛卡尔哲学中哪些东西对我们有普遍的意义，哪些东西没有这种意义。在他的哲学中，我们也必须把他的思想本身的过程与他用来推演和证明这些思想的方式分别开来。为127了公平对待笛卡尔的思想，我们必须认识和承认这些思想的出现有其必然性。至于他用来建立这些思想、推出这些思想的那种方法，对于我们是没有什么特殊意义的。——整个说来，这种方法并不能说明他的哲学。

甲、他首先从思维本身开始，这是一个绝对的开端。他认为我们必须从思维开始，因而声称我们必须怀疑一切。笛卡尔主张哲学的第一要义是必须怀疑一切，即抛弃一切假设。De omnibus dubitandum est〔怀疑一切〕，抛弃一切假设和规定，是笛卡尔的第一个命题。但这个命题并没有怀疑论的意义；怀疑论是为怀疑而怀疑，以怀疑为目的，认为人的精神应当始终不作决定，认为精神的自由就在于此。与此相反，笛卡尔的命题却包含着这样的意思：我们必须抛开一切成见，即一切被直接认为真实的假设，而从思维开始，才能从思维出发达到确实可靠的东西，得到一个纯洁的(336)开端。在怀疑论者那里情形并非如此，他们是以怀疑为结局的。㊀

㊀ 斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》(《斯宾诺莎全集》，保卢斯编，耶拿1802年版，第一册)，第2页。

笛卡尔的怀疑，他的不作任何假定，是因为沒有一件东西确实可靠；他的怀疑并不是为了自由本身，认为自由之外别无有价值的东西，认为假设和外物的性质、形式虚妄无实。我可以对一切进行抽象，也就是说，我能思维，就这一点而论，一切都是不可靠的；对一切进行抽象，恰恰就是纯粹的思维。事实上，自由的要求是基础，在意识中起支配作用的，却是达到可靠的、客观的东西这一目的，——这是客观的环节，不是主观的环节，并不是我所设定、我所认识、我所证明的东西；而我的兴趣所贯注的却是客观的东西，〔主观的东西是伴随客观的东西到来的，〕* 因为我要从我的思维出发达到客观的东西。——我们决不能把笛卡尔的论证过程看成证明方法上首尾一贯；这是深刻的、內在的进程，虽然表现得很朴素。笛卡尔哲学的精神是认识，是思想，是思维与存在的统一。 128

因此，第一件事是不要作任何假定；这是一条伟大的、极其重要的原则。笛卡尔以他自己的方式建立了这条原则的根据；在他所提出的那些命题里面，他有一套朴素的、经验的理论。这就是：

“因为我们生下来的时候是儿童，早在能够充分运用理性之前，已经对感性事物作了各色各样的判断，所以有许多成见在那里作梗，使我们不能认识眞理。看来我们只有一种办法摆脱这些成见，就是在一生中有那么一次把我们稍稍感到可疑的东西一律加以怀疑。”

“的确，如果把我们所怀疑的东西统统认为虛假，那也不无益处，因为这样一来，我们就可以更加明白地发现那种最可靠、最明了的东西了。”

“不过这种怀疑只能用来考察眞理。因为在 usus vitae〔日常生活〕方面，每每在我们解除怀疑之前，行动的机会就错过了，所以 (337)

* 第225页。

我们不得不选择或然性较大的东西。”

“然而，我们现在从事的只是寻求眞理，所以我们首先就要怀疑感性的东西和想象的东西是否存在。这首先是因为我们发现感官常常欺骗我们，对曾经骗过我们一次的东西不加信任，是合乎审慎之道的。其次是因为我们每天都在梦中自以为感觉到或想象到无数的东西，而那些东西根本就不存在；对于怀疑的人来说，是沒有什么标志可以使他把睡眠与清醒分清的。”

“因此我们也可以怀疑其他的一切，甚至怀疑数学命题。这一129 则是因为我们见到过有些人在我们认为最确实可靠的事情上也犯错误，把我们觉得虚假的东西认为眞实；一则是因为我们听说过有一位神存在，他创造了我们，他是全能的，因此他也许是把我们创造得会犯错误。——如果我们把自己的存在想象成并非来自神，而是来自某种别的东西，来自我们自己，那就越发显得我们是很不完善的，非犯错误不可了。”

“我们有丰富的经验证明，我们拥有一种自由，永远可以把那些并非十分确实、并无充分根据的东西放弃掉。”[1]

笛卡尔的这些理由从根本上提出了一个要求：思维应当从它自己开始。因为假设的东西并不是思维所设定的，而是一种异于(338) 思维的东西，思维并不能在其中伸展自如。近代的所谓当下直观和内心启示也属于思维，是应当从思维开始的。自由是根本，凡属被认为眞实的东西，都应当以包含我们的自由为条件，以我们的思维为条件。不过在笛卡尔这里的说法中，并沒有提出自由原则本身，而是说出了一些比较通俗的理由：因为我们可以犯错误等等，

[1] 《哲学原理》，第一部，第一至六节（阿姆斯特丹 1672 年第 4 版），第 1—2 页（《全集》，第三册，第 63—66 页）；参看《关于第一哲学的沉思》，第一篇（阿姆斯特丹 1685 年第 4 版），第 5—8 页（《全集》，第一册，第 235—245 页）；《方法谈》，第四篇，第 20 页（《全集》，第一册，第 156—158 页）。

所以我们不应当作出任何假定。

乙、确定的东西。笛卡尔所寻求的是本身既确定又真实的东西。这种东西与信仰的对象不同，并不是仅仅真实而无从认识的东西，同时也不是仅仅具有感性的、可疑的确定性而无真实性可言的东西。以往的全部哲学都不免把某种东西假定为真实，有时象新柏拉图派哲学那样，不把科学的形式给予科学的实质，有时则不把这种实质的各个环节区别开来。〔可是在笛卡尔看来，〕*凡属真实的东西，都一定要在意识中得到内在的明证，或者明白确凿地为理性所认识，绝对不可能怀疑。因此他的哲学的第二个命题就是思维的直接确认。我们必须寻求确定的东西；确定的东西就是确认，就是一贯的、纯粹的认识本身。这就是思维；然后那笨拙的理智就按照思维的要求向前推进。从笛卡尔起，哲学一下转入了一个完全不同的范围，一个完全不同的观点，也就是转入主观性的领域，转入确定的东西。宗教所假定的东西被抛弃了，人们寻求的只是证明，不是内容。这是无限的抽象主观性；绝对的内容不见了。〔在笛卡尔那里，〕*也同样有一种欲望，要从强烈的感情、从通常的眼光来说话，正如布鲁诺和许多别的人一样，每个人都以个人身分用各自的方式发表自己独特的世界观。 130 (339)

"既然我们象这样抛弃了我们可以稍加怀疑的一切，或者把它们说成虚假的，那我们就很容易作出一种假定，认为既没有神，也没有天，也没有形体，但是我们并不能就此说进行这项思维的我们不存在。因为设想思维的东西不存在，是矛盾的"(repugnat,——悖谬的)。"因此，'我思维，所以我存在'这一认识，是第一号最确定的认识，任何一个有条有理地进行哲学推理的人都会明白见

* 第227、228页。

到的。”㊀

因此笛卡尔同费希特一样，出发点是绝对确定的‘我’；我知道这个‘我’呈现在我心中。于是哲学得到了一个完全不同的基地。考察内容本身并不是第一件事；只有‘我’是确定的、直接的。我可131 以把我的一切观念都抽掉〔，但是抽不掉‘我’〕。*思维是第一件事；随之而来的下一个规定是与思维直接联系着的，即存在的规定。我思维，这个思维就直接包含着我的存在；他说，这是一切哲学的绝对基础。存在的规定是在我的‘我’中；这个结合本身是第一要义。作为存在的思维，以及作为思维的存在，就是我的确认，就是‘我’。这就是著名的Cogito, ergo sum〔我思故我在〕；思维和存在在这里不可分割地结合在一起。有人从一方面把这个命题看成推论：从思维推出存在。康德特别反对这种看法，认为思维中并不包含存在，存在是异于思维的。这一点很重要，然而它们是不可分(340) 的，也就是说，它们构成了一种同一性；不可分的东西还是不同的，但这种不同并不妨害同一性，它们是统一的。然而，这个关于纯粹抽象确定性的论断，这种包罗一切的普遍总体性，却是不能加以证明的；㊁我们决不能把这个命题化为一个推论，“这根本不是什么推论。因为推论必须有一个大前提：凡思维者均存在，”——然后根据小前提‘现在我思维’**作出推论。这样一来，这个命题所包含的直接性就沒有了。“可是那个大前提”根本就沒有先提出来，

㊀ 《哲学原理》，第一部，第七节，第2页（《全集》，第66—67页）。

㊁ 《方法谈》，第四篇，第21页（《全集》，第159页）；《书信》，第一册，第一一八封（阿姆斯特丹1682年第4版），第379页（《全集》，第九册，第442—443页）。

* 第228页。

** 按内容校改。原文作“im Untersatze: Nun aber bin ich”〔小前提：现在我存在〕，英译本也译作“in the minor promise ‘now I am’”，都是明显的错误。小前提不应当是“我存在”，应当是“Nun aber denke ich”〔现在我思维〕。“我存在”应当是结论。

而“反倒是从‘我思故我在’这个命题里引申出来的一个命题。”㊀一个推论需要三项，这里要有一个第三项，作为思维与存在的中介；可是并没有这么一项，——‘我思维，所以我存在’并不是推论。这里的‘所以’并不是推论的‘所以’；这只是思维与存在的直接联系。〔这种确定性是在先的；〕*其他的命题都在后。作为主体的思维就是思维者，这就是‘我’；思维就是内在地与我在一起，直接与我在一起，——也就是单纯的认识本身。而这个直接的东西恰恰就是所谓存在。〔这种同一性是一目了然的。〕*笛卡尔当然没有象这样论证，他仅仅诉诸意识。后来费希特又重新从这个绝对确定性、从‘我’开始，但他更进一步，由这个顶点发展出一切规定。所以说，这种确定性是 prius〔在先的〕。我们虽然可以思维这件和那件东西，但是，我们可以把这件和那件东西抽掉，却不能把‘我’抽掉。有人说，我们之所以思维这件和那件东西，是因为东西存在；这种说法是惯常的狡辩，其实文不对题；殊不知说有某种内容存在’这话正是值得怀疑的，——其实并没有什么可靠的东西。 132 (341)

“这是认识心灵的本性及其与身体的区别的最好方法。因为当我们追问我们自己究竟是什么的时候，我们既然可以把一切与我们有区别的东西都认为不真实，那就很明白地看出，涉及我们的本性的，并不是广延，也不是形状，也不是位置的移动，也不是什么属于身体的东西，而仅仅是思维；因此我们认识思维要比认识任何有形体的东西更在先(prius)，更确定。”㊁

㊀ 《对第二组非难的答复》，《关于第一哲学的沉思》，附录，第74页(《全集》、第427页)；斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》，第4—5页。

㊁ 《哲学原理》，第一部，第八节，第2页(《全集》，第67页)。

* 第229页。

人们提出了另外一些命题来反对笛卡尔。伽桑狄㊀就反驳说，那样就也可以说 Ludificor, ergo sum：我受了意识的愚弄，所以我存在；——其实应当是：所以我受了愚弄。笛卡尔本人也知道这个反驳颇有分量，但是他在这里又驳斥了这个反驳，因为应当抓住的只是'我'，并不是别的内容。存在只是与纯粹的思维同一，不管内容如何；'我'就等于思维。他说："我把思维了解为出现在我们意识中的一切，了解为我们所意识到的东西；因此意志、想象（表象）、感觉也都是思维，"这一切都包括在思维中。"因为当我说'我看'，或者'我散步'，'所以我存在'，并且把用身体来完成的看和走了解为思维的时候，结论就不是绝对确定的"（因为我所说的是具体的我），"因为我在梦中就常常可以自以为在看、在走，虽然我并没有睁开眼，并没有移动位置，说不定我即便没有身体，也仍然可以这样想。可是，当我把思维了解为对于看或走的"（主观）"感觉或意识本身时，因为它"（感觉和意识）"那时与心灵(mentem)相联，只有心灵才能感觉到或思维到自己在看或走，这个结论也就完全确定了。"㊁

"在梦中"是经验的推理方式；不能仅仅说这是"因为我能抽象"，而应当说因为"'我'正是这个单纯的、自身同一的东西。"我看、我走等等，是因为看、走等规定中有'我'；而我在其中也是思维的。在要、看、听等等里面虽然也有思维，但是如果以为灵魂专门有一个口袋装着思维，而在另一些口袋中装着看、要等等，那却是荒谬的。当我说'我'看、'我'走时，其中一方面有我的意识，有'我'，因而有思维，但另一方面也有要、看、听、走在其中，因而还有一种进一步的内容变相。（思维是在先者，是完全普遍者；思维就

㊀ 《沉思》的附录，《对第五组反驳的答复》，第4页（《全集》，第二册，第92—93页）。

㊁ 《哲学原理》，第一部，第九节，第2—3页（《全集》，第67—68页）。

是‘我’,作为思维者的思维就是‘我’:‘我’是普遍者,它也在要、感觉、走等等里面。)由于有这种〔内容的〕*变相,我就不能说:‘我走路,所以我存在’;因为我可以把这一变相抽掉,它就不再是普遍的思维了。因此我们应当仅仅着眼于包含在这个具体的‘我’中的纯粹意识。只有当我强调指出我在其中思维的时候,其中才包含着纯粹的存在;存在仅仅与普遍的东西相结合。这种同一性是显而易见的。思维是完全普遍的东西,并不是特殊的东西;在一切特殊的东西里面也有普遍的东西。思维是自身联系,是普遍者,是纯粹的自身联系,是纯粹的自身同一。现在问题是:存在是什么?我们不能把它设想成具有某种具体内容的东西。因此存在无非就是单纯的直接性,纯粹的自身联系、自身同一;所以存在就是直接性,直接性也就是思维。思维就是这种直接性,但同时也是自身的中介,这个中介又否定其自身,因而也是直接性。直接性是一个片面的规定;思维包含直接性,但并非只包含直接性,它还包含自身中介这一规定,由于中介同时就是中介的扬弃,所以思维是直接性。因此思维中有存在;存在是一个贫乏的规定,是一个抽掉了具体思维内容的东西。

134 (343)

笛卡尔说:"这就意味着思维(mens)对于我来说要比形体更确定。根据我摸到或看到地,我就作出判断说地存在,其实我更应当根据这个判断作出判断说:我的思维(mens)存在。因为纵然地实际上不存在,我还是有可能作出判断说地存在;然而我既然作出了这个判断,作出这个判断的我的心灵(mens)就不能不存在。"㊀这就是说,凡是对我显现的东西,我都可以认定它不存在;可是当我认定我自己不存在的时候,我却认定了我自己,换句话说,这就是我的判断。因为我不能否认我在作判断,虽然我可以把我所判断

135

㊀ 《哲学原理》,第一部,第十一节,第3页(《全集》,第69—70页)。

的內容抽掉。这样，哲学就恢复了它的固有基地，即：思维的出发点是确认自己的思维，并不是什么外在的东西，给予的东西，某一个权威；它是彻底从“我思维”中包含的这种自由出发的。

(344) 我可以怀疑其他的一切，怀疑有形体的事物的存在，怀疑我自己的身体；也就是说，这种确定性并不包含直接性。因为‘我’正是确定性本身，对其他的一切来说确定性则是谓语；我的身体虽然的确属于我，却并不是这种确定性本身。㈠ 为了说明具有身体这件事并无确定性，笛卡尔举出一种经验现象说，我们常常听到有人感到他早已失去的肢体疼痛。㈡ 凡是实在的东西，就是一种实体，——灵魂是思维着的实体；㈢ 它是自为的，是与一切外在的物质性事物不同的，独立的。㈣ 它是思维的，这一点是自明的；即使沒有任何物质性的事物存在，它仍然会思维和存在。因此灵魂可以比它的身体更容易认识到。㈤

其余一切我们可以认为眞实的东西，都是以这种确定性为根据的；要有明确性，才能被认为眞实。凡是沒有意识中的內在明确性的，都不是眞实的。“一切事物的明确性就在于我们清楚明白地见到它，如同见到那种确定性一样，同时它也完全依靠这个原则，与这个原则完全吻合，以致于我们如果想怀疑它，就必须也要怀疑这个原则”(怀疑我们的‘我’)。㈥

136

㈠ 《对第二组反驳的答复：以几何学方式提出的一些推理》，公设，第86页（《全集》，第454—455页）；斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》，第13页。

㈡ 《哲学原理》，第四部，第一九六节，第215—216页（《全集》，第507—509页）；《沉思》，第六篇，第38页（《全集》，第329—330页）；斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》，第2—3页。

㈢ 《对第一组反驳的答复：以几何学方式提出的一些推理》，公理五至六，第86页（《全集》，第453页）。

㈣ 同上，命题四，第91页（《全集》，第464—465页）。

㈤ 《沉思》，第二篇，第9—14页（《全集》，第246—262页）。

㈥ 《方法谈》，第四篇，第21页（《全集》，第158—159页）；斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》，第14页。

丙、第三是这种确定性过渡到**眞理**,过渡到规定了的东西;笛卡尔是以朴素的方式完成这一过渡的。这种知识本身是十分明确、十分确定的,然而还不就是眞理;——如果我们把那个存在当作眞理,那就是一种空洞的內容,內容是我们所要研究的。现在首先要考察笛卡尔的**形而上学**。在笛卡尔的形而上学中,存在与思维的统一是第一要义,他在那里把思维看成纯粹的思维。但是笛卡尔并沒有给这个命题作出证明。思维和存在是不同的规定,——必须指出它们的不同来;对于它们的同一性,笛卡尔并沒有作出证明。这一问题现在提上了日程,这就是近代最感兴趣的那个观念问题,笛卡尔第一个提出了它。——意识是自身确定的;我思维,这样也就设定了存在。现在进了一步,产生了一种兴趣,要求说明这种抽象统一的进一步情况;这件工作笛卡尔是以一种外在的、反省的方式进行的。"意识原来只确知自己存在, 现在则设法扩大自己的知识,发现自己具有许多事物的观念;它只要不肯定或否定在它以外有某种相似的东西与这些观念相符合,它是不会在这些观念上欺骗自己的。"只有联系到外界的存在上,我们的观念才有欺骗我们的问题。"意识也发现了一些普遍的概念,并且从其作出了一些明显的证明。例如,三角形的三内角之和等于两直角,这个几何学命题,就是从其他观念中毫无冲突地推出的一个观念。可是只要一考虑到实际上有沒有这样的事物,就发怀疑了。"㊀有沒有三角形,的确是并不确定的。 (345)

广延*是并不包含在对我自己的直接确定认识之內的。㊁灵魂 (346)

㊀《哲学原理》,第一部,第十三节,第3—4页(《全集》,第71—72页)。

㊁参看《对第三组反驳的答复:以几何学方式作出的一些推理》,定义二,第85页(《全集》,第451—452页)。

137 可以沒有形体，形体也可以沒有灵魂；它们实际上是不同的，是可以分别加以思维的。㊀ 灵魂思维和认识别的东西，幷不象认识它自己的确定性那样明白。㊁ 这种对他物的认识的眞理性，要以对神的存在的证明为基础。灵魂是一种不完满的实体，但是它包含着完满性的观念，——一个绝对完满的本体的观念；这个观念幷不是在灵魂自身中产生出来的，因为灵魂是不完满的实体，所以，这个观念是天赋的。㊂ 对这一点的意识，在笛卡尔那里是这样表达的：只要我们还沒有证明和看清神的存在，我们就仍然有欺骗自己的可能性，因为我们无法知道自己是不是具有一种会弄错的本性。㊃ 这个说法有点偏颇，它仅仅表达出自我意识与对他物的意识、对客观事物的意识的对立；而应当研究的是这两者的统一，——思维中的东西是否也有客观性。这个统一是在神里面，或者就是神本身。

我现在用笛卡尔的方式来讲一讲这个意思。"在我们所具有的那些不同的观念当中，也有关于一个全知全能、绝对完满的本体的观念；这是一切观念中最完美的观念，"——包罗一切的、普遍的观念。(1)有一些观念，它们是否存在是不确定的。(2)有一个观念(347) 是完善的，其中幷沒有这种不确定性。它的特点就是："我们在这个观念中，幷不象在其他我们清楚地感觉到的观念里那样，把存在认作一种仅属可能的、偶然的存在，而是认作一个绝对必然的、永138 恒的规定。例如，心灵见到三角形概念中包含着三內角之和等于

㊀ 参看《对第三组反驳的答复：以几何学方式作出的一些推理》，命题四，第91页（《全集》，第464—465页）。

㊁ 《沉思》，第三篇，第15—17页（《全集》，第263—268页）。

㊂ 《哲学原理》，第一部，第二十节，第6页（《全集》，第76—77页）；《沉思》，第三篇，第17—25页（《全集》，第268—292页）；《方法谈》，第四篇，第21—22页（《全集》，第159—162页）。

㊃ 斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》，第10页；参看上文第337页。

二直角，因此三角形有两个直角；同样情形，由于心灵见到最完满的本体的概念中必然地、永恒地包含着存在，它就不能不由此作出结论说，最完满的本体是存在的。”㊀ 因为存在这个规定也属于完满性；因为关于一个不存在的东西的观念是比较不完满的。这样，就得到了思维与存在的统一，得到了对神的存在的本体论证明；这个证明我们以前已经在安瑟尔谟那里见到过了。㊀ 安瑟尔谟是这样说的：我们称为神的普遍者是最完满的。这就发生一个问题：最完满者也在存在中吗？最完满者的观念也包含存在这一规定，否则它就不是最完满者了。

笛卡尔朝这个方向更进了一步。他提出了这样的公理：(1)“有不同程度的实在性或实有性：因为实体具有的实在性多于偶性或样式所具有的，——无限实体具有的又比有限实体更多。”㊁ 这是笛卡尔的一条公理，一种直接的确定性；但是这些区别并不在“我思维”里面，——这是以经验命题的方式提出来的。

(2)“在一件东西的概念中就包含着存在，可以是仅属可能的存在，也可以是必然的存在，”㊂ ——这是他物、对立物的直接确定性，这就是一个‘非我’与‘我’相对立，在‘我思维’(概念)中就包含着存在。 (348)

(3)“任何一件东西，或者一件东西的任何一种现实地 (actu) 存在着的完满性，都不能以‘无’为它的存在的原因。”㊃ 这是与‘我思维’同样明显的。“因为如果‘无’可以作为某物的宾词，那它 139

㊀ 《哲学原理》，第一部，第十四节，第 4 页(《全集》，第 72—73 页)；第 164 页以下。

㊁ 《对第二组反驳的答复》，公理六，第 88 页(《全集》，第 459 页)。

㊂ 斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》，公理六，第 16 页；参看笛卡尔：《对第二组反驳的答复》，公理十，第 89 页(《全集》，第 460 页)。

㊃ 《对第二组反驳的答复》，公理三，第 78 页(《全集》，第 458 页)。

就同样可以作为思维的宾词;那么我就可以说:我是'无',因为我思维。㊀直接的认识、感性的确定性是沒有任何必然性的。在这里,笛卡尔转入了一个分界线,转入了一种未知的关系;这里加上了原因概念,这个概念虽然是一种思维,却是一种特定的思维。斯宾诺莎在他的诠释中说:"其所以各种表象都或多或少地包含着实在性,而且那些环节都具有与思维本身同样多的明确性,那是因为它们不仅说明了我们在思维,而且说明了我们怎样思维。"㊀可是需要证明:这些特定的方式正是思维的单纯性中的差异。斯宾诺莎又对这个转折作出补充说:"我们在各种观念里觉察到不同程度的实在性。这些观念的实在性程度有所不同,并不是仅仅由于我们把这些观念看成不同的思维方式,而是因为其中的一个表象着一个实体,另一个仅仅表象着实体的一种样式,——换句话说,是由于我们把它们看成不同的东西的表象。"㊁

(4)"概念的客观实在性"(即所表象的东西在概念中的实有(349)性)"要求有一个原因"(事物本身),"在这个原因里面,不仅客观地"(意即在概念中)、"而且形式地或eminenter〔卓越地〕包含着这种实在性;"——形式地,就是同样完满的意思;卓越地,就是更加完满的意思。因为它在原因里必须同在结果里一样多。"㊂

140 (5)"神的存在是直接"——先天地——"从考察神的本性认识到的。说一件东西的本性或概念中包含着某某,就等于说某某是真的。存在是直接包含在神的概念中的,所以,说神有一种必然的存在,就等于说它是真的。"㊃在每一件东西的概念中,都是或者包含着一种可能的存在,或者包含着一种必然的存在;在神这一绝

㊀ 斯宾诺莎:《笛卡尔哲学原理》,第15页。
㊁ 同上,第14,17页。
㊂ 《对第二组反驳的答复》,公理四至五,第88页(《全集》,第458—459页)。
㊃ 同上,命题一,第89页(《全集》,第460—461页)。

对完满的本体的概念中,就包含着一种必然的存在,因为否则就把神理解成不完满的了。”㊀

笛卡尔又转了这样一个弯:“命题六。后天地根据我们心中的单纯概念证明神的存在。一个概念的客观实在性要求有一个原因,在这个原因里面不仅客观地”(即在有限物中)、“而且形式地”(自由地,纯粹自为地,在我们以外)“或卓越地”(并且原始地)“包含着这种实在性。”(公理八:“实在性形式地或卓越地在原因本身中。”)“而我们有一个关于神的概念,其客观实在性既不是形式地、也不是卓越地包含在我们心中,因此只能在神本身中。”㊀

我们看到,神的观念是一个设定的前提。现在有人说:我们在(350)自己心里发现了神的观念;有这么一个观念,这是最高的观念。这就设定了前提。如果我们问这个观念是否存在,说的就恰好是这个观念,这一问也就肯定了这个观念的存在。假如有人说这个观念仅仅是表象,这话就与该表象的内容发生矛盾了。可是,这种说法是不能令人满意的。它根据我们具有关于神的表象,就把这个 141 表象拿来当作前提;而且也并没有根据这个表象的内容指出:这个内容必定具有思维与存在的统一性。这里的这个采取神的形式的表象,是同 Cogito, ergo sum〔我思故我在〕中的表象一样的,——存在与思维不可分地结合在一起;这里说我们具有一个表象,其实这就是我心里的表象。这个表象的全部内容,如全知、全能等等,是后来才加上去的宾词;内容本身是观念的内容,与存在、与实在结合在一起。因此我们看到,思维与存在这两个规定,是以一种经验的、并非哲学证明的方式互相推出来的,——在一般的先天形而

㊀ 斯宾诺莎:《笛卡尔哲学原理》,公理六,第16页;命题六,第20页,以及公理八,第16页;笛卡尔:《对第二组反驳的答复》,命题二,第89页(《全集》,第460—461页),以及公理五,第88页(《全集》,第458页)。

上学中，是以表象为前提，对表象进行思维，如同经验研究中以观察、经验为前提一样。

然后笛卡尔说："心灵对这一点是十分相信的，"对这个统一是坚信不疑的，"因为它注意到，它在自身中发现的其他东西的表象，都不是必然包含着存在。它将由此见到，那个关于最高本体的观(351)念并不是它自己捏造出来的，也不是什么幻想的东西，而是眞实不变的天理，是不能不存在的，因为其中包含着必然存在。——我们的成见使我们不容易抓住这一点，因为我们习惯于在其他的一切东西里把本质"（即概念）"与存在分开。"㊀ 人们认为思维与存在并不是不可分的，有句老话说："如果心里想的东西都存在，那就要天翻地覆了。"可是人们这样说的时候却沒有考虑到，那种东西永远是某一特殊内容，其中包含的正是事物的有限性的本质，概念和存在是可以分开的。我们怎么能从有限的事物推出无限者呢？

142 笛卡尔又接着说："而且这个概念并不是我们造的。"我们在自己心里发现了这个表象；这是一个永恒的表象，一个永恒的眞理，——这就等于说，这是启示于我们心中的。"我们并沒有在自身中发现这个表象中的那些完满性。因此我们确知：有一个包含一切完满性的原因，即实际存在的神，把这个表象给予了我们；因为我们确知无中是不能生有的"（按照波墨的说法，是神从自身取得了世界的质料），"完满的东西不可能是不完满的东西所产生的结果。"㊁ 笛卡尔是根据神的观念证明神的存在的：因为这个概念包含着存在，所以这种存在是眞的。"在眞正的科学中，我们必须从神的存在引导出一切创造物。"㊂

㊀ 《哲学原理》，第一部，第十五至十六节，第4—5页（《全集》，第73—74页）；第十八节，第5页（《全集》，第74—75页）。

㊁ 同上，第十八节，第5页（《全集》，第74—75页）。

有了对于神的存在的证明，同时也就有了根据说明一切眞理的来源和有效性。作为原因的神是自为的实在，这个实在并不是思维中的那种实有、存在。这样一种存在，即原因（不是一般事 (352) 物），是在非我的概念里，并不属于任何特定的概念，——因为特定的存在都是否定，——而仅仅属于纯粹的存在或完满的原因。它是各种观念的眞理性的原因，因为它正是各种观念的存在方面。

丁、现在讲到第四方面。笛卡尔说："凡是神启示我们的，我们就必须相信，不管我们是不是理解。这并沒有什么奇怪，因为我们是有限的，神的本性中的那种不可思议的无限內容是超出我们的理解能力的。"妄想理解它，是吃了一种习惯看法的亏。"因为这个缘故，我们不能把气力耗费在对无限者的研究上；因为我们既然是有限的，那就不配对无限者作出某种规定。"㊀ 例如意志自由和神的预知就是这样，——两者都是我们确认的；笛卡尔并不踌躇两 143 者怎么能统一起来。㊁ 这一点我们现在放过不谈。——波墨就说过，三位一体的神秘永远是诞生在我们心里的。㊂

"神的第一个属性"，即包含这种统一的属性，"就是：神是眞实的，是一切光明的授予者；说神欺骗我们，那是违背神的本性的。因此，神授予我们的自然光明或认识能力不可能接触到不眞实的对象，因为对象是它（认识能力）所接触到的，也就是说，是它清楚明白地洞察到的。"我们把**眞实性**归之于神。于是笛卡尔由此推出了认识与我们所认识的东西的眞实性、客观性之间的纽带。认识有对象，有一个被认识的內容；这种联系就叫眞理。神的眞实性正是这种联系，正是被思维者与存在者的统一。这样，就消除了那种以为 (353)

㊀ 《哲学原理》，第一部，第二十四至二十六节，第7页（《全集》，第79—80页）；第三十九至四十一节，第10—11页（《全集》，第86—88页）。

㊁ 参看上文第323页。

我们十分明显地见到的东西可能不眞实的疑虑。于是我们对于数学眞理就不必再置疑了。同样地，我们如果十分小心地对我们醒时或梦中的感性对象进行清楚明白的分辨，那就很容易在每一件事物中认识到其中的眞东西了。”㊀

“确实，由于有神的眞实性的缘故，我们的知觉能力，以及那种通过意志表示同意(assentiendi)的能力，如果只用在明白地知觉到的东西上面，就不可能陷入错误(tendere in falsum)。虽然这是完全不能证明的，但是人人都自然而然地肯定，凡是我们清楚地知觉到某物的时候，我们都是自发地(sponte)对它表示同意的，根本不可能怀疑它是假的。”㊁这一切都是十分天眞淳朴地说出来的，但是不确定；这些话仍然是形式的，沒有深度，——就是这样〔，说不出所以然〕*。神的眞实性是我们明白洞察的东西与外界实在之间的绝对纽带。在笛卡尔那里，认识过程就是清明理智的认识过程。确定性是第一位的；从确定性并不能必然地推出內容，既不能推出一般的內容，也不能推出那种异于‘我’的內容的主观性的客观性。可是他却说，我们在自己心中发现了最完满者的观念；在这里，他是把心里发现的表象设定为前提。他拿那种关于神的单纯表象、即不包含存在的表象来与此比较，发现沒有存在的观念就是不完满的。神本身、神的观念与神的存在的统一性，当然是眞实性；根据这种眞实性，我们也同样有理由把那种我们觉得与我们自身的眞理性同样确定的东西当作眞的。

(354) 我们正确而明白地思维到的，就是眞的。因此他宣布：人通过思维，经验到实际存在于事物中的东西。错误的来源是在我们本性

㊀ 《哲学原理》，第一部，第二十九至三十节，第 8 页(《全集》，第 81—83 页)；《沉思》，第四篇，第 25 页(《全集》，第 293—294 页)。

㊁ 同上，第四十三节，第 11 页(《全集》，第 89 页)。

* 第 240 页。

的有限性中。㊀在进一步的发挥中，笛卡尔依据的是一般被思维的东西，这只是因为它是一个被思维的东西、普遍的东西，具有真理性。这样，神的真实性就被设定为绝对认识与被绝对认识者的实在性之间的绝对纽带。有一个马勒伯朗士，如果可以的话，我们也把他称为笛卡尔主义者，我们在这里马上就要讲他；* 我们将会看到，他在他的 Recherche de la vérité〔《真理的探求》〕中，更加确定地表明了神的这个第一种属性是清楚明白的主观思维与客观性之间的纽带，讲得更加紧凑集中。——我们在这里见到了这一对立，即主观认识与客观实在的对立。笛卡尔在一处说，这二者不可分地 145 结合在一起，思维就是存在。在另一处他又把它们看成不同的；于是就产生了沟通它们的必要。对这一统一的证明，是建立在沟通的中介上面的。他提出我们的认识，而把实在放在另一方面，把神的真实性设定为沟通的中介。神的这种真实性或真理性就是：神的观念中包含着实在性；概念加上实在性就叫真理。——基本规定就是这些。

这种形而上学里的基本思想是：（甲）从自身的确定性进到真理性，在思维的概念中认识存在。在"我思维"的那个思维中，我是 (355) 个人；思维作为一种主观的东西浮现出来，在思维这一概念本身中并未显示出存在，进而达到的是一般的二者分离。（乙）存在这一否定面也同样在自我意识面前浮现出来，这个与肯定的'我'结合在一起的否定面，被设定为自在地结合在一个第三者神里面。在神里面思维与存在是统一的；正是在这个否定面中，在概念中，被思维的存在就是存在。

㊀《哲学原理》，第一部，第三十五至三十六节，第 9—10 页（《全集》，第 84—85，86 页）；《沉思》，第四篇，第 25—26 页（《全集》，第 295—297 页）。

* 在 1829—1830 年度的讲演中，马勒伯朗士的哲学是马上就插在这里讲的。

（甲）有一种已经很古老的反驳，也是康德派的反驳，认为从最完满的本体的概念只能推出：存在与最完满的本体是结合在思想里面，而不是结合在思想外面。可是存在的概念恰恰是自我意识的否定面，并不在思想外面，而是对于思想外面的东西的思想。（乙）神——前此是可能性，不是矛盾——对自我意识具有对象的形式，是全部实在，因为实在是肯定的，也就是说，实在就是存在，就是思维与存在的统一，就是最完满的本体。笛卡尔是以完全肯定的意义了解存在的，并没有理解到存在恰恰是自我意识的否定面。

2. 笛卡尔是把单纯的存在设定为自我意识的否定面，这就是

146 **广延**；因此他否认神有广延，㊀ 他始终停留在这种分离上，在这个意义下把宇宙、物质与神结合起来，即认为神是创世主，是宇宙的原因。㊁ 他有一个正确的思想，认为保存是一种继续创造，㊂ 因为他把创造活动设定为分离的：——但他并未以真实的方式把广延归结到思维。

(356) 神是宇宙的原因。物质——即广延实体——与单纯的思维实体相对立。宇宙既然是神创造的，那就不能象它的原因那样完满。（结果不如原因完满，是被建立的存在，如果固守着原因的理智概念的话；广延虽然是比较不完满的东西，却并不是推演出来的。）广延实体既然不完满，那就不能凭着它们自身或它们的概念而存在；因此它们时时刻刻需要神帮助它们保存下去，沒有神的帮助，它们立刻就会重新化为乌有。保存就是不断的再造。㊃

㊀ 《哲学原理》，第一部，第二十三节，第6—7页（《全集》，第78页）；斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》，命题十六，第36—37页；命题二十一，第38页。

㊁ 《哲学原理》，第一部，第二十二节，第6页（《全集》，第77—78页）；斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》，绎理二，第30—31页。

㊂ 《对第四组反驳的答复》，第133页（《全集》，第70页）；斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》，绎理一，第30页。

㊃ 布勒：《近代哲学史》，第三册，第一篇，第17—18页。

笛卡尔接着提出了一些进一步的规定，他这样说:“我们把进入我们意识的东西要末看成事物或事物的特性，要末看成并不存在于我们思维以外的永恒真理。”㈠——这些永恒真理是并不属于这个或那个时间、这个或那个地点的。他把它们称为我们天赋的东西，那些天赋的东西并不是我们自己造出来的，并不是得自感觉的，㈡乃是精神自身的永恒概念，精神的自由规定、自发规定。由此 147 就产生了一个问题：观念究竟是不是天赋的(innatae ideae)？西塞罗就说，自然把观念种植在我们心里。永恒真理这个名词直到现代还十分流行。永恒真理是普遍的规定，十分普遍的规定，十分普遍的联系，笛卡尔就此想到它们是我们天赋的。天赋是一个不好的名词，因为它表示一种自然的方式；这个名词对精神不适合，因为它意味着自然的出生。我们也可以说，这是植基于我们精神的 (357) 本性、本质中的。精神是主动的，它的活动是以特定的方式进行的；这种方式不能有别的基础，只能以精神的自由为基础。要说明这种情形，还不只是说说的事；必须推演出这是精神的必然产物。这些永恒真理是自为的。例如“无中不能生有”、“一物不能同时既存在又不存在”等逻辑规律就是如此。㈢这都是意识的事实，也都是道德原则。笛卡尔立刻把这些又抛开了；它们只是在思维中作为主观的东西，他还没有追问它们的内容。

笛卡尔进而考察的那些东西，即这些永恒真理的反面，就是事物的各种普遍规定，如实体、绵延、秩序等等。㈣他给这些规定下了定义。他拿这些定义当作基础，我们不能再作任何假定；他把他进而讨论的这些表象当作一种在我们意识中发现的东西采纳下来。

㈠ 《哲学原理》，第一部，第四十八节，第12页(《全集》，第92页)。
㈡ 《沉思》，第三篇，第17页(《全集》，第268—269页)。
㈢ 《哲学原理》，第一部，第四十九节，第13页(《全集》，第93页)。
㈣ 同上，第四十八节，第12页(《全集》，第92页)。

他给它们下定义；他同亚里士多德一样，搜寻各种普遍的思想、范畴。他给实体下的定义是："我把实体理解为一种不需要任何别的东西作依靠而存在的东西（rem）；这样一种不需要别的东西的实体，我们只能看到唯一的一个，就是神。"这就是斯宾诺莎所说的话；我们可以说，这也是一个真实的定义，即观念与实在的统一。这样的实体就是神；其他被我们称为实体的东西并不是自为地存在的，它们的存在并不在概念本身中。"其他的一切"（事物）"都只能靠一种Concursus Dei〔神的协助〕"而存在"。灵魂与肉体的结合是神造成的。我们把这种说法称为神助说。神是概念与实在的绝对结合者；其他各种有界限、有依赖的有限物则需要另外一种东西；神就是普遍的结合。"因此，如果我们把其他事物也叫实体，这个名词是不能象经院中所说的那样，univoce〔一致地〕适合于那些事物和神的；也就是说，不能表达出这个词的特定含义，即神与创造物所共有的那种意义。"㊀

"而我只承认两类事物，即：一类是思维的东西，另一类是与广延相联系的东西。"㊁于是我们就看到他把思维与有广延的、空间性的东西分开。思维、概念、精神性的东西、有自我意识的东西是自在的，与非自在的存在者、有广延的东西、不自由的东西相对立。这两种实体的实在区别（distinctio realis）就是："一种实体可以不依靠另一种实体而明白确定地得到理解（intelligi）。"㊁"因此有形体的和思维的被创造实体都可以包括在这个共同的概念之下，因为它们都需要依靠神的concursus〔协助〕而存在。"㊁它们是比较普遍的；另一些有限事物则需要依靠另外一些事物、条件而存在。但是

㊀ 《哲学原理》，第一部，第五十一节，第14页（《全集》，第95页）。

㊁ 同上，第四十八节，第12－13页（《全集》，第92页）；第六十节，第16页（《全集》，第101页）；第五十二节，第14页（《全集》，第95页）。

有广延的实体即自然界与精神实体却互不需要。㊀我们可以把它们都称为实体，因为这两种实体是各有完整的范围，自成一个总体 (359) 的；两种中间的每一种，每一个方面的全体，都可以不依靠另一种而得到理解。这两种实体都只需要神的协助；也就是说，思维界是一个自在的总体，自然界也同样是一个完整的体系。因此，它们也是(据斯宾诺莎的推论)自在地同一的，与神这一绝对实体绝对同一的；对于思维的精神来说，这个自在者就是神，换句话说，它们的区别是观念上的。——笛卡尔是从神的概念进到创造物、思维和广延，再由此进到特殊事物。

"这两种实体有若干属性，沒有这些属性，它们是不能得到理解的，"——这就是它们的规定性；"每一种实体都有那样一种特点构成它的本性和本质，"——这是单纯的、普遍的规定性，"其他一切性质都联系在这上面。因此思维构成了精神的绝对属性，"思维是精神的性质；"广延是"形体性的基本规定，只有广延才是"形体的眞正本性。其他的一切都只是一种样式，如广延物中的形状、运动，思维物中的想象力、感觉、意志。"㊁——神是非创造的思维实体。"㊁

现在笛卡尔进而论述个别事物。在广延方面又有两个规定：物质和运动。他追究有广延的东西，达到了物质、静止、运动。——笛卡尔的一个主要思想是关于物质的；他把形体的本质只理解为广延。按照笛卡尔的说法，形体的本性是由它的广延性完成的；形体之所以是形体，是由于它有广延，而不是由于它具有别的性质。其他一切被我们认为是形体的性质的，只不过是第二位的性质，只

㊀ 《对第二组反驳的答复》，命题十，第86页(《全集》，第454页)。

㊁ 《哲学原理》，第一部，第五十三节，第14页(《全集》，第96—97页)；第五十四节，第14页(《全集》，第97页)。

(360) 不过是样式之类；它们是可以除去的，可以通过思维去掉的。我们
150 说：形体也产生阻力，具有气味、滋味、颜色；沒有这些也就沒有形体。物质、形体性、广延对于思想来说（按照笛卡尔的说法）完全是一回事。形体世界可以被思维，而它只有广延这一点可以被思维所采纳；这个对思维存在的东西就是形体世界的本质。广延物的各种进一步规定都保持在这个范围内：广延的量，静止，运动，惯性。形体的这些其他特性都是纯粹感性的东西，笛卡尔一一指出这些东西，如同怀疑论者早已指出的一样。㊀

广延当然是抽象的概念，也可以说是纯粹的本质；但是否定性、差异性恰恰必然属于形体，或者必然归入纯粹的本质。笛卡尔指出广延是形体的本质，认为形体的一切规定（除广延外），如颜色、透明、硬度等等，都是不能成为形体的绝对宾词的；物质与广延则是同一的。——他用下列理由来支持这个说法：我们通过一个物体对我们触觉起反作用的阻力推知物质具有体积、硬度（自为的存在），并且依靠触觉以求判定形体的位置。而我们认为，物质当我们摸它的时候总是和空间一样往后躲，所以我们沒有理由说它有体积。气味、颜色、滋味都只是感性的特性；只有我们清楚地洞察到的东西才是眞的。一个形体裂成碎片的时候也变软，却并不失去它的本性；因此阻力并不是本质的。㊁ 然而这种自为的存在只不过是为量较小的阻力；阻力始终是存在的。笛卡尔却只要思维；对于阻
(361) 力、颜色等等他并不思维，认为只是感性的。他说，必须把这一切
151 都归结到广延，作为广延的特殊变相。笛卡尔仅仅把被思维者当作眞的，这种看法给笛卡尔增光。——的确，思维的否定运动正是那

㊀ 《哲学原理》，第一部，第六十六至七十四节，第19—22页（《全集》，第107—117页）。

㊁ 同上，第二部，第四节，第25页（《全集》，第123—124页）。

种扬弃；形体的本质是受这个思维制约的，也就是说，它并不是真正的本质。

笛卡尔从广延概念进而讨论运动规律，认为运动规律就是对于有形体的东西的自在本质的普遍认识：(甲)Vakuum〔真空〕是沒有的，一个沒有有形实体的广延，就是沒有形体的形体；㊀(乙)沒有原子(沒有自为的存在、个体性)，根据同样理由，形体的本质就是广延；㊁(丙)而且，他还认为形体孤立地保持着静止状态，被它以外的东西所推动，在运动状态中也同样要被另一个在它以外的东西拉向静止(惯性)。㊂——这是一些什么都沒有说明的命题，恰恰是一种抓住简单的静止和运动的对立不放的抽象看法。

广延和运动是机械论物理学的基本概念；它们是形体世界的真理。观念性在笛卡尔面前浮现出来了；他大大超过了感性特性的实在性，但是沒有进入这种观念性的详情。——因此他仍然停留在地道的机械论中。笛卡尔以机械论的口吻说：如果你给我物质(广延物)和运动，我就给你建造世界。㊂他认为空间和时间是物质宇宙的唯一规定。这里就包含着考察自然的机械论方法，也就是说，笛卡尔的自然哲学纯粹是机械论的；㊃所以他把一切关系都归结到静止和运动，把颜色、滋味等一切物质差异性都归结到机械作用，即微粒子的运动。因此，物质的变化仅仅是运动；因此他必须把一切形体特性和动物现象统统归结到机械作用。在生物身上，消化等等都是这样的机械作用，其原则就是静止和运动。所以说， (362) 152

㊀ 《哲学原理》，第二部，第十六节，第29—30页(《全集》，第133—134页)。

㊁ 同上，第二十节，第31页(《全集》，第137—138页)；第三十七至三十八节，第38—39页(《全集》，第152—154页)。

㊂ 布勒：《近代哲学史》，第三册，第一篇，第19页；参看《哲学原理》，第三部，第四十六至四十七节，第65页(《全集》，第210—212页)。

㊃ 参看《哲学原理》，第二部，第六十四节，第49页(《全集》，第178—179页)。

我们在这里见到了机械论哲学的根据和起源；机械论是由笛卡尔发展起来的。可是有一种更进一步的见解认为机械论不能令人满意，——物质和运动是不足以说明生物的。重大的关节则在于：思维向它的各种规定继续深入，使这些思想规定成为自然的真理。

笛卡尔由此转而论述机械学；他考察了世界体系、天体运动。他讲述了运动和静止、地球、太阳等等，㊀并由此进而论述他那种关于天体作漩涡式循环运动的看法，论述那些关于微粒子在孔隙中流出流入、穿过和互撞的思考和形而上学假设，㊀最后还论述了硝石和火药。㊀——首先应当使我们感兴趣的，是那些普遍的思想；其次值得注意的，是他发挥到特殊事物时的思想。往后他就进而论述特定的东西。他在一种物理学里讲到了这种特定的、物(363)理的东西，这种物理学是观察和经验的结果。在进一步的发挥中，笛卡尔完全是以理智的方式进行的。笛卡尔把很多的观察与这样153一种形而上学搅混在一起；因此在我们看来是模模糊糊的。——巴黎的古桑教授曾经出版了新版笛卡尔全集，八开本，共十一册；绝大部分是由讨论物理学问题的书信组成的。

在这种哲学里，主要是以思维的方式论述经验的东西；这个时代的研究就是以这种方式进行的。哲学在笛卡尔等人那里还具有着比较不确定的意义，即通过思维、反思、推理进行认识。思辨的认识，根据概念的推演，概念的自由独立的发展，是由费希特创始的。所以，我们今天所谓的哲学认识，在笛卡尔那里是与当时所谓的科学认识没有分开的。因此当时把人类的全部科学都算作哲学；在笛卡尔的形而上学里，我们看到开始以最淳朴的方式根据原因、经

㊀ 《哲学原理》，第三部，第五至四十二节，第51—63页（《全集》，第183—208页）；第四十六节以下，第65页以下（《全集》，第210页以下）；第四部，第一节以下，第137页以下（《全集》，第330页以下）；第四部，第六十九、一〇九至一一五节，第166、178—180页（《全集》，第388,420—425页）。

验、事实、现象进行十足的经验推理。在那时，科学的认识就是比较密切地、比较严格地采取几何学中早已使用的那种证明方法，采取形式逻辑推论的通常形式。

因此就出现了那种集各种科学之大成的哲学体系，从逻辑和形而上学开始，然后第二部分是一种通常的物理学、数学，当然是与形而上学思辨混在一起的，第三部分则是伦理学，研究人的本性、人的义务、国家和公民。笛卡尔就是这样。Principia philosophiae〔《哲学原理》〕的第一部分讲 De principiis cognitionis humanae〔人类认识的原理〕，第二部分讲 De principiis rerum materialium〔物质事物的原理〕。㊀ 而这种研究广延的哲学（自然哲学）无非 (364) 就是当时的一种十分流行的物理学、机械学，并且还完全是假设性的。我们现在是把经验物理学与自然哲学严格分开，前者也是思 154 维式的；在英国人那里，自然哲学的意思始终与我们所谓的物理学（牛顿的）是一回事。

3. 此外是**精神哲学**，一部分是形而上学的，但其余的也是经验的。笛卡尔特别发展了物理学。他沒有进展到第三部分，即伦理学部分；他并沒有大讲**伦理学**，只写了一部 De passionibus〔《论心灵的感情》〕。斯宾诺莎则相反，他的主要哲学著作是《伦理学》。这部著作里第一部分也是一般的形而上学；第二部分，即自然哲学，他根本沒有讲，讲的只是一种伦理学，即精神哲学。至于认识问题、灵明的精神，是放在第一部分人类认识的原理里讲的。霍布斯也是先讲逻辑，然后讲一种十分流行的物理学：Sectio I, De corpore〔第一组，《论形体》〕：Pars I, Logica s. Computatio〔第一部分，逻辑或计算〕；Pars II, Philosophia prima〔第二部分，第一哲学〕，本体论，形而上学；Pars III〔第三部分〕，机械学，物理学，人的器

㊀ 参看《哲学原理》的索引。

官。Sectio II〔第二组〕该讲人的本性，即伦理学；他沒有对精神性的东西作出完备的发挥，只写了一本 De cive〔《论公民》〕。笛卡尔的形而上学里，使人感到完全是淳朴的，根本不是思辨的。——笛卡尔的原则虽然是思维，但这种思维还是抽象的、单纯的思维；具体的东西仍然在彼岸，这种思维首先是从经验取得具体內容的。他还沒有感到需要从思维中发展出特定的东西。

(365) 笛卡尔也讨论到思维的另一方面；他谈了人的自由。他这样证明自由：灵魂是思维的，意志是不受限制的，这就构成了人的完满性。㊀ 这是完全正确的。在自由这个方面，他遇到了一个困难：155 人既是自由的，就可以去作并非神预先安排的事，——这就与神的全知全能发生冲突；但如果一切都是神安排的，那又取消了人的自由。㊁ ——这两个规定互相矛盾，解决不了："人的精神是有限的，神的能力和预先规定是无限的；我们不能判明人类灵魂的自由与神的全知全能之间究竟是什么关系；但是我们在自我意识中却确定地见到自由是一件事实。而我们只能坚持确定的东西。㊂ 此外，他似乎觉得有很多东西无法说明；我们看到他固执、任性，在最好的情况下也只是停顿不进。笛卡尔所提出的认识方法也具有理智推理的形态，所以沒有什么特殊趣味。

笛卡尔哲学体系的主要环节就是这些。我们还要举出几个特别使他闻名的论断，——一些特殊的形式，这些形式过去是在形而上学里考察的，在沃尔夫的形而上学里也考察了。例如我们就可以指出：(甲)笛卡尔把有机体、动物看成机器，认为它们是被别的 (366) 东西推动的，并不包含主动的思维原则，㊂ ——这是一种机械生理

㊀ 《哲学原理》，第一部，第三十七、三十九节，第 10 页(《全集》，第 85—87 页)；第四十节，第 11 页(《全集》，第 87 页)。

㊁ 同上，第四十一节，第 11 页(《全集》，第 87—88 页)。

㊂ 《方法谈》，第五篇，第 35—36 页(《全集》，第 185—189 页)。

学，一种特定的理智思想，毫无杰出之处。在思维与广延的尖锐对立中，他并不把思维看成感觉，所以他可以把广延孤立起来。有机体既然是形体，就必须把它归结到广延。其他的说法都是依这些基本规定为转移的。

（乙）他把永恒真理称为天赋观念；洛克和莱布尼茨在这个问题上发生了争执。这是一个粗糙的名词，并不象柏拉图和以后各种哲学里所说的观念那样是普遍的，而是带有明确性、带有直接确定性的；众多的思想，杂多的概念，带着存在的形态，同感情一样，156 自然地牢牢种植在心里，——一种建立在思维本身中的直接众多性。

（丙）灵魂与形体（〔思想〕* 建立其自身于他物中、物质中）之间的关系，现在是主要问题，——对象返回自身的问题。形而上学中有许多体系讨论这个问题。有一种 influxus physicus〔肉体影响〕的说法，认为精神是以肉体的方式起作用的，对象对精神发生关系，就象形体与形体发生关系一样。这种看法很粗糙。——笛卡尔是怎样理解灵魂与肉体的统一呢？灵魂属于思维，肉体属于广延，二者都是实体，哪一个都不需要另一个的概念，因此是彼此独立的。它们并不能直接相互影响。灵魂只有在需要肉体的情况下才发生影响、发生作用，肉体只有在需要灵魂的情况下才发生影响、发生作用；就是说，它们只有在彼此有本质联系的情况下才互相影响。可是，它们既然各自成为一个总体，那就哪一个都不需要另一个，彼此之间也没有什么实在的联系。因此笛卡尔彻底否定了灵魂与肉体之间的肉体影响；这是二者的机械联系。笛卡尔紧紧抓住精神性的东西、灵明的东西。在他的 cogito〔我思故我在〕里，我首先确知的只是我自己，我可以抽掉一切。他是把自为精神的 (367)

* 第 250 页。

存在建立在这上面的。现在要提出一个中介物，即抽象的东西与外在的、个别的东西的联系。他是怎样办的：在两者之间放一个构成它们各种变化的根据的东西，以神作为联系的中间环节。㊀ 它们的各种变化是彼此相应的：我有欲望、意图的时候，这意图就变成肉体的东西；这种相应是神造成的。（人们把这种说法称为 157 systema assistentiae〔神助说〕，这是超神论的，神是它们相互变化的形而上学根据，在灵魂不能凭自己的自由来实现的事情上，神就向灵魂提供帮助。后来马勒伯朗士更加发展了这一点。这里有取得一个中介物的需要；神就被当成了这样的中介物。）因为我们在上面㊁ 已经看到，笛卡尔谈到神，神正是表象的眞理。只要我的思想正确、不矛盾，就有实物与它相应；它们的联系是神。神是两个对立物的完满同一；因为他是观念、概念与实物的统一。（后来在斯宾诺莎的理念里还提出了这一点的更进一步的环节。）这是正确的；在有限事物里，这种同一是不完满的。可是在笛卡尔那里这种形式幷不适合：（甲）因为有两样东西，思维（灵魂）和形体；（乙）神显得是第三样东西，在两者之外，幷不是统一的概念，那两个环节本身也不是概念。但是我们不要忘记，笛卡尔说，前面那两样东西是被创造的实体。这种说法是属于表象的；创造幷不是确定的思想。这件归结到思想的工作后来由斯宾诺莎作了。

2. 斯宾诺莎

(368) 笛卡尔的哲学采取了很多非思辨的说法；斯宾诺莎紧接着笛卡尔，做到了彻底的一贯性。他深入地钻研了笛卡尔的哲学，用笛卡尔的术语讲哲学。斯宾诺莎的第一部著作就是《笛卡尔哲学

㊀ 《方法谈》，第五篇，第29页（《全集》，第173—174页）。

㊁ 参看上文第352—353页。

原理》。斯宾诺莎哲学与笛卡尔哲学的关系,仅仅在于斯宾诺莎一贯地、彻底地发挥了笛卡尔的原则。——在他那里,灵魂与肉体、思维与存在不再是特殊的东西,不再是任何一种自为地存在着的 158 事物。斯宾诺莎作为一个犹太人,完全抛弃了存在于笛卡尔体系中的二元论。他的哲学在欧洲说出了这种深刻的统一性。这种统一性,精神,无限者与有限者在神中合一,而并不把神看成一个第三者,乃是东方的流风余韵。东方的绝对同一观被他采取和纳入了欧洲的思想方式,特别是欧洲的哲学,尤其是直接纳入了笛卡尔哲学。

首先还是要讲一讲斯宾诺莎的**生平**。他出身于一个葡萄牙犹太家庭,1632 年生于阿姆斯特丹,名字叫巴鲁赫,他自己却把巴鲁赫改成了贝内狄克特。他青年时期受学于犹太教士。但是他很早就与自己所属的犹太寺院的教士们发生争执;教士们大为头疼,因为他公然反对犹太教法典中的那些梦呓。他的言行常常越出犹太教会的范围。教士们害怕别人会以他为榜样,产生不良后果,于是答应每年送他金币一千盾,要他安分守己地和他们在一起。他拒绝了。因此教士们对他大肆迫害,甚至考虑到用暗杀手段把他除掉;他几乎难逃他们向他拔出的利刃。于是他正式退出了犹太人 (369) 的团体,但是并未改信基督教。这时他专心学习拉丁语,研究笛卡尔,并且写了一部阐述笛卡尔体系的书,是"按照几何学方法证明"的。后来他又写了他的 Tractatus theologico-politicus〔《神学政治论》〕,并由于这部书获得盛名。㊀ 这部书里包含着灵感说,对摩西五经之类的书作了批判的处理,特别是认为摩西的法律仅仅局限于犹太人,这是它的基本观点。关于这个问题,后来的基督教神学 159

㊀ 《斯宾诺莎生平事迹集录》(《全集》,附录,保卢斯编,耶拿 1802—1803 年版,第二册),第593—604,632—640 页。

家们写过许多评论文章，通常总是指出，这几卷书编成于较晚的时代，有一部分要晚于“巴比伦的囚禁”，——新教神学家认为最主要的一章；新出经书与旧有的相比，以这一章最出色，有许多华丽的辞藻，等等，——这一切在斯宾诺莎的这部书里已经有了。

后来斯宾诺莎到了来顿附近的莱茵堡，受到许多朋友的尊敬，但是过着平静的生活；从1664年起，他先住在海牙附近的一个小村福尔堡，后来住在海牙，以磨制光学镜片为生。他从事光学研究。他生活很困难；他有朋友，也有有势力的保护人；他多次地谢绝了有钱的朋友（还有将军）送给他的大笔馈赠。西蒙·封·伏里斯打算指定他为财产继承人，他谢绝了，只收了他一笔三百弗洛林的年金；他把父亲的遗产让给了他的姊妹们。有一位并无当时的偏见的最高级贵族巴拉丁选帝侯卡尔·路德维希，也曾敦请他到(370)海得堡大学去当教授，允许他自由讲学，自由著述，因为“侯爵相信他不会滥用这种自由去触犯大家所信奉的宗教。”但是斯宾诺莎（在他那些已经刊印出来的信里）怀着很有理由的顾虑谢绝了这项邀请，因为“他不知道应当把那种哲学自由限制到多大的限度之内，才不致于被认为触犯大家所信奉的宗教。”㊀ 他留在荷兰，这是一个对一般文化最感兴趣的国家，在欧洲最先作出了普遍宽容的榜样，为许多个人提供了思想自由的庇护所。虽然当地的神学家160 们也曾对贝克尔㊁这样的人深恶痛绝，伏爱特就大骂过笛卡尔的哲学，㊂ 但是这并没有产生一个别的国家所会产生的后果。

斯宾诺莎1677年2月21日死于肺结核宿疾，享年四十四

㊀ 《事迹集录》，第612—628页；《斯宾诺莎书信》第五十三、五十四封（保卢斯编《全集》，第一册），第638—640页。

㊁ 布鲁克尔：《批评的哲学史》，第四册，第二部，第719—720页。

㊂ 参看笛卡尔的《沉思》，附录，给吉斯贝特·伏爱特的信。（第十一卷，第3页以下）。

岁，㊀——象他的学说所主张的那样：一切特殊性和个别性都归于唯一的实体。——他的主要著作《伦理学》，在他死后才由一位医生卢德维希·迈尔出版，迈尔是斯宾诺莎的挚友。这部书分为五部：第一部讨论神（De Deo），第二部讨论精神的本性和起源（De natura et origine mentis）。他并不讨论自然，——即广延和运动，而是从神立刻过渡到精神，进到伦理学方面。第三部讨论感情和情绪（De origine et naturá affectuum），第四部讨论感情的力量或人的束 (371) 缚（De servitute humana sive de affectuum viribus），最后第五卷讨论理智的力量、思维、或人的自由（De potentia intellectus sive de libertate humana）。㊁ 教会顾问保卢斯教授在耶拿出版了他的全集；我现在也采用这个版本，参照法文翻译本。斯宾诺莎惹起了犹太教士们很大的仇恨，基督教神学家们对他的仇恨更大，尤其是新教的神学家；这首先是他的《神学政治论》一书引起的，但主要是他的哲学引起的，我们现在要详细地考察他的哲学。有一个新教教士柯勒鲁斯写了一本斯宾诺莎的传记；他虽然非常恨斯宾诺莎，却对斯宾诺莎的情况作了非常确切的、善意的报道：例如他只遗下银币二百塔勒，是为了还债的，等等。在清理财产的时候，理发匠还要求偿还“好心的”斯宾诺莎先生欠下的帐。这位教士对这件事大为愤慨，给它作了一条按语说：“要是理发匠知道斯宾诺莎是什么样的人，他一定不会称他为好心的人。”㊂ 这位教士在斯宾诺莎的画像下面题道：Signum reprobationis in vultu gerens〔面带愁容的受 161 谴责的形象〕；㊃——这是一位深刻的思想家的忧郁相貌，而且温

㊀ 《事迹集录》，第665页。

㊁ 《斯宾诺莎全集》，第二册，第1页，注3；《事迹集录》，第640—641页。

㊂ 《事迹集录》，第642—665页。

㊃ 布勒：《近代哲学史》，第三册，第二部，第515页注（参看保卢斯编《斯宾诺莎全集》，第二册，序，第十六页）。

和、善良；他诚然 reprobationis〔受谴责〕，——但并不是受一种消极的非难，而是受舆论的积极非难，这种非难是出于人们的错误和毫无头脑的激情。

至于他的学说体系，那是很简单的，大体上是很容易掌握的。(372) 唯一的困难部分在于方法，在于他用来表达思想的那种错综复杂的方法，在于他对主要观点、主要问题每每只是一瞥即过，讲得不够充分。

斯宾诺莎的哲学，是笛卡尔哲学的客观化，采取着绝对真理的形式。斯宾诺莎主义的唯心论的简单思想就是：只有唯一的实体是真的，实体的属性是思维和广延(自然)；只有这个绝对的统一是实在的，是实在性，——只有它是神。这就是笛卡尔那里的思维与存在的统一，也就是那种本身包含着自己的存在的概念的东西。笛卡尔的实体、观念虽然在它的概念中也具有存在本身，但这种存在只是作为抽象存在的存在，并不是作为实际存在或广延的存在，而是形体性，是与实体不同的东西，并不是实体的样式。在笛卡尔那里，自我、思维者本身也同样是一种独立的东西。斯宾诺莎主义扬弃了两个极端的这种独立性，两个极端都变成了唯一的绝对本质的环节。——我们看到，这个意思可以用一句话来表示：把存在理解为对立面的统一。主要的兴趣在于不抛弃对立；再不能把对立放在一边了，——主要的事情是调和对立，解除对立。对立并不 162 是在有限者与无限者、界限与无界限者的抽象中建立的，而是思维与广延。我们不说"存在"，因为这是抽象，抽象只是在思维中。思维是返回自身，是简单的自身同一；然而这是一般的存在，——因此指出它们的统一是并不困难的。确切地说来，存在就是广延。

对斯宾诺莎哲学的评判。(甲)人们斥责斯宾诺莎主义，说它

是无神论：神与自然（世界）是一回事，不把两者分开；他把自然当 (373) 作现实的神，或者把神当成自然，于是神就不见了，只有自然被肯定下来。斯宾诺莎倒是并沒有把神与自然对立起来，而是把思维与广延对立起来；神是统一，是绝对的实体，世界、自然倒是沒入、消失于神之中的。斯宾诺莎的反对者们做得好象自己是为了神似的，好象就该他们为神说话似的。但是那些反对斯宾诺莎的人并不是为了神，倒是为了有限的东西，为了他们自己。关于神和有限事物（我们），是有三种看法的：(1)有限的东西存在，也只有我们存在，神不存在；这是无神论。这是把有限的东西看成绝对的，有限的东西是实体性的东西，神并不是。(2)只有神存在，有限的东西不眞实，只是现象、假相。(3)神存在，我们也存在；这是恶劣的综合拼凑，是廉价的对比。每一个方面都和另一个方面同样是实体性的，这是表象的方式：神有光荣，高高在上，有限的事物也同样有存在。理性不能停留在这种'也'上，停留在这种皂白不分上。因此哲学的要求是掌握各种区别的统一，使区别不是被抛在一边不问，而是永远不断地从实体中产生出来，而又不被僵化成为二元论。斯宾诺莎超出了这种二元论，宗教也可以超出二元论，如果我们把表象变成思想的话。在前两种看法中间，第一种是无神论，如 163 果人们把意志的任性、自己的虛荣和有限的自然物当成最后的东西的话。这不是斯宾诺莎的观点。只有神是唯一的实体；自然、世界用斯宾诺莎的话来说只不过是实体的变相、样式，并不是实体性的东西。因此斯宾诺莎主义是无世界论。世界、有限本质、宇宙、(374) 有限性并不是实体性的东西，——只有神才是。那些说他是无神论、申斥他是无神论的人所说的话的反面倒是眞的；他那里大大地有神。"如果神是精神与自然的统一，自然、个人就是神了。"完全正确！可是他们忘记了自己正是在神中扬弃了的；可不能忘记自

己是虚无的呀。因此，那些给斯宾诺莎抹黑的人并不是愿意维护神，而是企图维护有限的东西、世界；他们不乐意斯宾诺莎说不能把有限的东西看成实体；——实际上，他们是不乐意他们自己作为有限东西会遭到毁灭。

（乙） 第二：证明的方法。这种方法属于理智认识的方式。这是几何学的方法，它包含公理，说明，定理，定义。在近代，有人（耶可比）提出说，一切证明、科学认识都引导到斯宾诺莎主义，惟有斯宾诺莎主义是一贯的思维方式；由于一切证明必定引导到斯宾诺莎主义，因此证明是根本不中用的，只有直接的知识才可靠。耶可比也认为斯宾诺莎主义是无神论，因为他着眼于不把神与世界分开这一点。㊀ 如果这么说，世界就永远在表象中了；可是在斯宾诺莎那里并没有把世界永恒化。如果把证明只了解为理智认识的方164式，我们是可以承认证明引导到斯宾诺莎主义的。斯宾诺莎是近代哲学的重点：要么是斯宾诺莎主义，要么不是哲学。斯宾诺莎有一个伟大的命题：一切规定都是一种否定。㊁ 确定的东西就是有限的东西：对于任何东西，包括思维（与广延相对立）在内，都可以说，(375)这是一个确定的东西，所以自身中包含着否定；它的本质是建立在否定上的。因为只有神是积极的、肯定的，所以，其他的一切都只是变相，并不是自在自为的存在者；所以，只有神是实体。所以，耶可比说得不错。简单的决定、规定或否定属于形式，是不同于绝对的规定性、否定性、形式的。真正的肯定是对形式的否定；这是绝对的形式。斯宾诺莎的进程是正确的，但是个别的命题却是错误的，因为它只表达了否定的一个方面。从另一方面说，否定就是否定的否定，因而是肯定。

㊀ 《耶可比全集》，第四册，第一部，第 55，90，216—223 页。

㊁ 《斯宾诺莎书信》，第五十封（第一卷），第 634 页。

（丙） 在斯宾诺莎主义里并沒有主观性、个体性、个性的原则，因为它只是片面地理解否定的。一般的意识、宗教对此颇有反感。莱布尼茨的个体化原则（在单子中）成全了斯宾诺莎。理智具有一些并不自相矛盾的规定。否定是简单的规定性。否定的否定是矛盾，它否定了否定；因此它是肯定，但也同样是一般的否定。理智不能容忍这种矛盾；这种矛盾是理性的东西。斯宾诺莎缺乏这一点；这是他的缺点。斯宾诺莎的体系是提高到思想中的绝对泛神论和一神论。斯宾诺莎的绝对实体根本不是有限的东西，不是自然世界。这个思想、这个观点是最后的根据，是广延与思想的同一。我们面前有两种规定，一是普遍者、自在自为的存在者，一 165 是特殊者和个别者的规定、个体性。至于特殊的、个别的东西，我们不难指出，它总是受限制的东西，它的概念总要依赖他物，它是有待的，不是眞正独立存在的，因而不是眞正实在的。因此斯宾诺 (376) 莎从确定的东西着眼，提出了 Omnis determinatio est negatio〔一切规定都是否定〕这个命题；因此只有未特殊化的、普遍的东西是眞正实在的，只有它是实体性的。灵魂、精神是个别的东西，本身是有限制的；使精神成为个别的东西的，是一个否定，所以精神并沒有眞正的实在性。斯宾诺莎把思维在自身中的单纯统一说成了绝对的实体。

大体说来，这就是斯宾诺莎主义的理念。这同爱利亚派的 ὄν〔有〕是一回事。㊀ 这是东方的观点，随着斯宾诺莎第一次在欧洲被说了出来。一般地应当指出，必须把思维放在斯宾诺莎主义的观点上；这是一切哲学研究的重要开端。㊁ 要开始研究哲学，就必须首先作一个斯宾诺莎主义者。灵魂必须在唯一实体的这种元气里

㊀ 参看本书第一卷第 294、305 页。

㊁ 参看本书第一卷第 165 页。

洗个澡，一切被认为真实的东西都是沉沒在这个实体之中的。这种对一切特殊物的否定，是每一个哲学家都必须达到的；这是精神的解放，也是它的绝对基础。与爱利亚派哲学不同的只是：通过基督教，在近代世界里，精神里面彻底出现了具体的个体性。但是在这个追求完全具体的东西的无限过程中，现在却并沒有把实体规定为自身具体的。因为具体的东西并不在实体的內容中，所以它只是落在反思的思维中；只有从思维的无限对立中才能产生出那166 种统一。关于实体本身，再不能说什么话；所能讲的只是对实体的(377) 哲学论证，以及在实体中扬弃了的那些对立。区别仅仅在于其中所扬弃的那些对立属于哪一类。这一点斯宾诺莎证明得很不够，远不如古代哲学家们曾经努力做过的那么多。

应当承认斯宾诺莎主义的这个理念是真实的，有根据的。绝对的实体是真的东西，但还不是完全真的东西；还必须把它了解成自身活动的、活生生的，并从而把它规定为精神。斯宾诺莎主义的实体是普遍的实体，因而是抽象的规定；我们可以说，这是精神的基础，但并不是绝对地常存在底下的根据，而是抽象的统一，这种统一就是在自身之內的精神。如果老是停留在这种实体那里，那就达不到任何发展、任何精神性、能动性了。他的哲学讲的只是死板的实体，还不是精神；我们在其中并不感到自如。神在这里并不是精神，因为他不是三位一体的神。实体仍然处在死板的、僵化的状态中，缺少波墨的泉源。理智规定式的个别规定并不是波墨的那些源源不竭的元精，那些元精是互相作用、互相转化的。㊀事物和意识的一切差别和规定全都只是回到唯一的实体里面，所以可以说，在斯宾诺莎的体系里，一切都只是被投进了这个毁灭的深渊。但是沒有任何东西跑出来；他所说的特殊的东西只是从表象

㊀ 参看上文第310—312页。

里找出来、拾起来的，并沒有得到论证。如果得到论证的话，斯宾诺莎就必须把它从他的实体中推演出来，引申出来了；实体幷不能展开自身，那是生命、精神的事。这种特殊的东西只是被他看成绝对实体的变相，本身幷沒有什么实在的东西；对它作出的事情只是剝掉它的规定和特殊性，把它抛回到唯一的实体里面去。这是斯宾诺莎不能令人满意的地方。区别是外在地摆在那里，始终是外在的，人们不能对它有任何理解。在莱布尼茨那里，我们将看到把相反的一面、个体性当成了原则；所以说，斯宾诺莎的体系是被莱布尼茨以如此外在的方式成全了。斯宾诺莎的思想的伟大之处，在于能够舍弃一切确定的、特殊的东西，仅仅以唯一的实体为归依，仅仅崇尙唯一的实体；这是一种宏大的思想，但只能是一切眞正的见解的基础。因为这是一种死板的、沒有运动的看法，其唯一的活动只是把一切投入实体的深渊，一切都萎谢于实体之中，一切生命都凋零于自身之內；斯宾诺莎本人就死于痨瘵。——这是普遍的〔命运〕*。 (378) 167

我们还要讲一讲若干进一步的规定。斯宾诺莎用来表达他的哲学的方法，同笛卡尔一样，是几何学方法，欧几里德的方法。由于数学具有明确性，所以人们把这种方法看成非常美妙的方法，但是这种方法幷不适用于思辨的內容，只有在有限的理智科学中才能运用自如。这一点看起来好象是外在形式方面的缺点，但却是主要的缺点。斯宾诺莎的数学证明方法从定义出发，定义是涉及一般规定的。而这些定义又是直接提出、直接假定的，幷不是推演出来的；他幷不知道自己怎样得到了这些定义。在定义所设定的东西里面已经包括了他的体系的各个主要环节，一切进一步的证明都只不过是回溯到定义。可是那些在这里作为定义出现的范畴又是从哪里来的呢？是我们在自己心里、在科学教养中发现的。

因此并不是从无限的实体中发挥，得出结论说有理智、意志、广延，(379)而是在这些规定中直接说出来的。这是十分自然的事；因为这是唯一的实体，一切都投入其中，在其中消失不见，而沒有任何东西从其中跑出来。

168 1. 斯宾诺莎从定义开始；下面的若干条就是从定义里取出来的：

甲、斯宾诺莎的第一条定义是自因。他说："我把自因(causam sui)理解为这样的东西：它的本质"（即概念）"就包含着存在，也就是说，只能把它设想为存在着。"[1]

思想与存在的统一是一开头就立刻提出来了（本质是普遍的，是思想）；这个统一永远是最重要的中心。Causa sui〔自因〕是一个重要的名词。结果与原因对立。自因是产生作用、分离出一个他物的原因；而它所产生出来的东西就是它自身。在产生当中它同时扬弃了差别；它把自身设定为一个他物，这是一种堕落，而同时又是对这种损失的否定。这是一个完全具有思辨性的概念。我们的表象总以为原因产生出某种东西，结果是一种与原因不同的东西。这里正好相反，外因直接被扬弃了，自因只是产生出自身；这是一切思辨概念中的一个根本概念。这是无限的原因，在无限的原因里面原因与结果合一了。如果斯宾诺莎进一步发展了causa sui〔自因〕里面所包含的东西，他的实体就不是死板的东西了。

乙、第二条定义是有限者的定义。"有限者就是受一个与它同类的他物限制的东西。"因为它以他物为终点，它不在那里；在那里的是一个他物。但是这个他物必须与它同类。因为两个要想互(380)相限制的东西必须彼此间有一个界限，因而有接触、有联系，亦即属于同一个类，建立在同样的基础上，具有一个共同的领域，才能

[1] 《伦理学》，第一部，定义一（第二册），第35页。

互相限制。这是界限的肯定方面。"因此思想"只"被另一个思想所限制,形体则被另一个形体所限制;然而思想"却"不被形体所限制,"反过来,"形体也不被思想所限制。"㊀ 这一点我们在笛卡尔那里已经看到了:思想是独立的总体,广延也是一样,它们彼此毫不相涉;它们并不互相限制,每一个都是封闭在自身之内的。界限就是与他物的联系。 169

丙、第三条定义是实体的定义。"实体就是在自身内并通过自身而被理解的东西,也就是说,要领会它的概念(a quo formarí debeat),是不需要借助他物的概念的,"㊁ ——并不需要另一个东西;否则它就是有限的、偶然的。需要有另一个东西才能被理解到的东西,就不是独立的,而是依赖这个他物的。

丁、第四条定义。实体的下面是属性;属性属于实体。"我所谓属性,就是理智认为构成实体的本质的那种东西;"㊂ 只有这句话在斯宾诺莎那里是真的。这是伟大的规定;属性虽然是规定性,却是总体。他只有两个属性,即思维和广延。理智认为它们是实体的本质;本质并不高于实体,然而实体在理智看来只是本质。这是在实体以外看的;对实体可以用两种方式去看;或者把它看作广延,或者把它看作思维。这两者当中,每一个都是总体,都是实体的整个內容,但只是在一种方式下看到的;正因为如此,这两个方面是自在地同一的、无限的。这是真正的完成。理智在属性中看到整个实体。但是实体在何处过渡到属性,他并沒有说。 (381)

戊、第五条定义。第三是样式。"我所谓样式,就是实体的变相,也就是那种在他物內并通过他物而被理解的东西。"㊃ ——因

㊀ 《伦理学》,第一部,定义二,第35页。
㊁ 同上,定义三。
㊂ 同上,定义四。
㊃ 同上,定义五,第35页。

此实体是凭自身而被理解的；属性不是凭自身而形成的，而是与理解的理智有一种联系，但是理智却在属性中理解到本质；样式是有170 限的，并不被理解为本质，而是凭借他物并在他物中的。——上面这三个规定特别重要；它们相应于我们以更确定的方式作出的那种区别，即普遍者、特殊者和个别者。但是我们不能把它们当成形式的，必须从它们的具体的、真正的意义去了解它们。具体的普遍者是实体；具体的特殊者是具体的种。圣父和圣子是特殊的，但他们各自包含着神的整个本性（只是在一个特殊形式下）。样式是个别者，是与他物发生外在联系的有限者本身。因此斯宾诺莎是往下降的；样式是干瘪的东西。斯宾诺莎的缺点就在于把第三个只理解为样式，理解为恶劣的个别性。真正的个别性、个体性、真正的主观性并非只是远离普遍性的绝对特定者，而是绝对特定的自为存在者，是仅仅由自己规定自己的。所以主观的东西也同样是返回到普遍者；个别的东西是在自身内的存在者，因而是普遍者。(382) 这个返回的意思就是说，个别者本身就是普遍者；斯宾没有进而达到这种返回。在斯宾诺莎那里，最后的东西是死板的实体性，并不是无限的形式；他不知道这种形式。他那里始终是这个看不到规定性的思维。

己、**第六**，**无限者**的定义也还是很重要的。无限者有歧义性，不管把它当作无限多的东西，还是当作自在自为的无限者。"那种仅在本类中无限 (in suo genere infinitum) 的东西，我们可以否定它具有无限个属性。绝对无限者的本质则具有一切表现一种本质而不包含任何否定的东西。"㊀ 神是绝对无限者；无限者是对自身的肯定。

171 然后斯宾诺莎把想象的无限者(infinitum imaginationis)与思

㊀ 《伦理学》，第一部，定义六，说明，第 36 页。

维的无限者(infinitum intellectus, infinitum actu) 分开。大多数人只达到了前者；当人们说"如此以至无穷"时，这就是恶劣的无限性，例如被人们看得很崇高的星辰之间的空间的无限性就是如此，时间方面的无限性也是一样。数学上的无穷系列，即数的系列，也是这种恶劣的无限。有一种分数被称为十进位分数，就是恶劣的无限；1/7是真正的无限者，是沒有缺点的。无穷的系列是不完满的；內容总是有限制的。这种无限性是一种常见的无限性，当人们说到无限性时，心目中就是指这种无限性；这种无限性尽管可以被人们看得很崇高，却不是现实的东西，它总是往否定的方面跑，并不是 actu〔现实的〕。哲学上的无限性，即现实的无限者，是对自身的肯定；斯宾诺莎把理智的无限者称为绝对的肯定。完全正确！不过可以更好地表达成："这是否定的否定。"——斯宾诺莎在这里 (383) 还举出几何学的例子来说明无限性的概念；例如，在他的《遗著》里，就举一个图形为例来表示这种无限性(还在他的《伦理学》之前)。*他说有两个圆，互相重叠，但是并不同心。这两个圆之间的面积是无法确定的，不能用一种确定的比例来表示的，是不可通约的；如果我要想确定它，我就必须一直走到无穷，——这是一个无穷系列。这是往外跑的作法，始终是有缺点的，带着否定的；可是这种恶劣的无限者也是有限制的，——即肯定的，现实存在于这块面积中的。所以肯定的东西是否定的否定；duplex negatio affirmat〔双重否定即肯定〕，这是大家都知道的语法规则。这两个圆之间的空间是一个完备的空间，它是实在的，不是片面的；但是这个空间的规定却不能用数目精确地表示出来。规定不能穷尽这个空

* 这个例子见斯宾诺莎的《笛卡尔哲学原理》第二部命题九的补题。那里说的是半圆，但情形是一样的。附图如下：



间本身，可是这个空间却是现实存在的。我们也可以举一条线为172例，一条有穷的线是由无穷多的点组成的，可是它却是现实存在的、确定的。⊖ 我们应当把无限者看成现实存在的东西。自因这个概念就是眞正的无限性。只要原因一与他物相对，即与结果相对，就立刻出现了有限性；但是在这里这个他物消失了，它就是原因自身。

庚、**第七条**定义。所以，“**神**是绝对无限的本体或由无限个属性构成的实体，其中每一个属性都表现着一种永恒无限的本质(essentiam)。”⊖ 无限者是无定者、无穷多者、数目无定者；这以后在斯宾诺莎那里只讲两个属性。——

(384) 全部斯宾诺莎哲学就包含在这些定义里面；这些定义是普遍的规定，所以整个是形式的。缺点就在于他从定义出发。在数学里，我们可以承认定义是前提，把点、线当作前提。在哲学里则应当认为内容是自在自为的眞理。我们可以暂时承认这种字面上的定义是正确的，使“实体”这个词与定义中所表达的那个观念相应。至于这个內容是不是自在自为地眞实，那是另外一回事。在几何学命题里，人们根本不提出这样的问题。但是在哲学考察中这却是主要的事情。这件事斯宾诺莎沒有做。他提出了一些定义，在定义里对这些简单的思想作出说明，把它们说成具体的东西。但是需要做的事情却是研究这种內容是否眞实。他只是表面上作出了字面的说明，而重要的却是其中所包含的內容。只有把其他一切內容都归结到这个內容，才是证明了这个內容。根本內容是其173他一切內容所依靠的东西（亚里士多德所说的ἐξήρτηται)。“属性就是理智认为属于神的东西。”这样看的理智又是从哪里（神以

⊖ 《伦理学》，第1页；《书信》，第二十九封，第526—532页；《伦理学》，第一部，定义六，第35页。

外)来的呢？所以，一切都只是往里走，并不是往外走的；各种规定并不是从实体发展出来的，实体并不化为这些属性。

2. 在这些定义以后，进一步推出来的是定理、命题。他作了许许多多的证明。主要是斯宾诺莎根据这些概念指出，只有一个实体，就是神。这是简单的过程，非常形式的证明。

甲、"第五条命题：不能有两个或多个具有相同的本性或属性的实体。"这个意思已经见于定义中了。他的证明是很麻烦的，无 (385) 用的麻烦。"如果有多个"(具有同样属性的实体)，"它们之所以相异，就必定或者是由于属性不同，或者是由于变相"(样式)"不同"。因为(1)属性正是被理智理解为本质的东西；这个属性的概念正是一种本质。"如果它们的差异是由于属性不同，那就是承认只有一个具有相同属性的实体。"因为实体正是这个属性的本质、概念，是在自身内的，不是他物所决定的。(2)"如果它们的差异是由于样式不同，那么，既然实体在本性上先于(prior est natura)它的变相，我们撇开它的变相(depositis ergo affectionibus)，考察它自身，即真正地考察它(in se, h. e. vere considerata)，那就无法看出它有什么差异了(non poterit concipi ab alia distingui)。"㊀

乙、"第八条命题：每个(omnis)实体都必然是无限的。——因为否则它就必定为另一个具有相同本性的实体所限制，这样就会有两个具有相同属性的实体了，这是违背第五条命题的。"㊁

"每一个属性都必定是凭自身被理解的，"——这是返回自身 174 的规定性。——因为属性就是理智从实体上理解到是构成实体的本质的东西；所以它必定是凭自身被理解的。"因为实体是凭自身被理解的东西(参看第三条定义)。——"因此我们不能根据属性是

㊀ 《伦理学》，第一部，命题五，第37—38页。

㊁ 同上，命题八，第38—39页。

多数的，推论出实体是多数的；因为每一个属性都是凭自身而被理解的，并不过渡到另一个，㊀——并不为另一个所限制。

(386) 丙、“实体是不可分的。——(1)如果部分保持着实体的本性，那就会有若干个具有同样本性的实体；这是违背第五个命题的。(2)如果不是如此，无限的实体就不能存在；这是荒谬的。”㊀

丁、“第十四条命题：除了神以外，不能有任何实体，也不能设想任何实体。——既然神是绝对无限的本体，其中的任何一个表现实体的本质的属性都是不能被否定的，并且神是必然存在的，那么，如果在神以外有某个实体，这个实体就应当是凭神的某个属性而得到说明”(理解)“的”。因此这个实体并没有它自己的本质性，而是具有着神的本质性，所以它就不是实体。如果它竟是实体，“那就会有两个具有相同属性的实体存在了；按照命题五，这是荒谬的。——由此可以推出，广延的东西(res extensa)和思维的东西(res cogitans)”并不是实体，而是“神的属性或神的属性的变相。”㊁——这一类的证明是没有多大用处的。

“第十五条命题：一切存在的东西，都存在于神之内，没有神就不能有任何东西存在，也不能理解任何东西。”㊁

“第十六条命题：从神的本性的必然性必定可以用无限多的方式推出无限多的东西，即一切能够被无限的理智所认识的东西。——所以神是一切的原因。”㊁——这些都已经包含在定义里了。

175 只要有了这个作基础，就必然推出那一切。——在斯宾诺莎那里，

(387) 最困难的是在他所作出的那些区别中、在确定的东西中抓住这种

㊀ 《伦理学》，第一部，命题十，以及附释，第41—42页。命题十三，第45页。

㊁ 同上，命题十四，以及绎理二，第46页；命题十五，第46页；命题十六，以及绎理一，第51页。〔按：绎理一斯宾诺莎的原文应译为“神是一切能够被无限的理智所认识的东西的动力因。”——译者〕

确定的东西与神的联系，使它可以保持下去。㊀

他说，神、实体是由无限属性构成的。这是主要之点。说到这种方法，人们可以把神的无限属性首先理解成无限多的。但是并非如此；斯宾诺莎所认识的、所讲到的倒是只有两个属性。“绝对无限”，按照斯宾诺莎的说法就是积极的，——正如一个圆包含着完备的、现实的无限性那样。思维和广延就是神所具有的这两个属性：“神是一个思维的东西(res cogitans)，因为一切个别的思想都是以一种特定的、一定的方式表现神的本性的样式。所以神具有这样一个属性，一切个别的思想都包含着这个属性的概念，都是凭这个属性而得到理解的。——由于同样的理由，神也是一个广延的东西。”㊁

这两个属性是怎样从唯一的实体中产生出来的，斯宾诺莎却沒有指出，他也沒有证明为什么只能有两个。这两个属性和笛卡尔那里一样，就是思维和广延。他还表明这两个属性中的每一个都单独成为完整的总体，所以两个属性所包含的是同样的东西，只不过一次采取着思维的形式，又一次采取着广延的形式。理智理解这两个属性，把它们理解为两个总体；它们是理智据以理解神的两种形式。——广延和思维却并不是眞正分开的，而只是外表上分开，因为它们都是整体。属性就是理智在实体的本质上理解到的东西；但是斯宾诺莎却把理智仅仅列入变相。㊂这两个名词本身已经包含着整个本质；它们的区别仅仅出现在理智中，作为样式的理智是沒有眞理性的。——只有一个实体，这个意思已经包含在实体的定义中了；那些证明只不过是一些形式的麻烦话，只能使我们 176 (388)

㊀ 参看下文第391页以下。

㊁ 《伦理学》，第二部，命题一至二，第78—79页。

㊂ 同上，第一部，命题三十一，证明，第82页。

难以理解斯宾诺莎。

关于思维和存在的关系，他是这样说的：这是同一个内容，一次采取着思维的形式，又一次采取着存在的形式。每一个都表现着同一个内容，只不过采取着理智所带来的、属于理智的形式；本质是神，这两个属性是同一个总体。也就是说，同一个实体，从思维属性去看，就是灵明世界，从广延属性去看，则是自然；自然和思维，两者都表现着神的同一本质。这也就象他所说的那样："自然事物的秩序或体系(ordo rerum)是与思想的秩序(idearum)相同的；"㊀——它们并不互相决定，都是有限的：形体并不决定思想，思想也不决定形体。思维实体和广延实体只是同一个实体，有时在这个宾词下被理解，有时在那个宾词下被理解；这是同一个体系。"例如，一个存在于自然界的圆形，与也在神之内的这一存在着的圆形的观念，就是同一的东西"(是同一内容)，只不过是"从不同的属性去说明的(explicatur)。因此，我们不管在广延属性下，还是在思维属性下，还是在某个别的属性下去认识自然，都会发现同样的因果联系，即同样的事物系列。圆形观念的形式存在，只有凭借另一个作为最近因的思想样式，才能被认知，而这个思想样式又只能凭借另外一个思想样式才能被认知，如此以至无穷；所以，*我们必须仅仅从思想属性去说明整个自然界的秩序或因果联系；如果把事物看成广延的样式，就必须仅仅从广延属性去说明整个自然界的秩序了，——这话也同样适用于其他原因。"㊁这是实体的唯一绝对的发展，一次表现为自然，然后又以思维的形式表现。

177 (389)

㊀《伦理学》，第二部，命题七，第82页。

㊁ 同上，附释，第82—83页。〔按最后一句话斯宾诺莎的原文应译作："对于其他的属性我也是这样理解的。"——译者〕

* 黑格尔在此处删去了一句话，依原文应译作："在把事物看成思想的样式的时候"。

他又以下面的说法重提了这个意思：思维的世界和形体的世界本来是同一的，只是采取着不同的形式。但是现在要问：理智是怎么样跑来把这些形式应用到绝对实体上的呢？这两种形式又是从哪里来的呢？——因此他在这里设定了存在与思维的统一，以及存在与广延的统一，于是思维的宇宙本身就是整个绝对的神圣总体，而形体的宇宙也同样是这个总体。所以我们有两个总体；这两个总体本来是同一的，其区别仅仅是不同的属性或不同的理智规定。这就是他的总看法：属性幷不是自在的东西，幷不是自在的区别。——我们站在更高处说：自然和精神都是理性的；理性幷不是一句空话，而是在自身内发展的总体。

思维和广延只不过是这个唯一实体上的两种属性。根据思维与存在本来同一这一点，有人打算立刻引导出无神论来；既然精神性的东西与有形体的东西沒有分别，神就被贬低为自然了。但是斯宾诺莎根本沒有说神与自然同一，而是说思维与自然同一。而神正是思维与存在的统一；神是统一本身，幷不是两者之一。在这个统一中，思维的主观性的局限性和自然性的局限性都消失了；只有神存在，一切世间的东西都沒有眞理性。因此我们可以把他的学说体系称为无世界论，这样更合适一些。 (390)

沒有神就什么都不能存在。斯宾诺莎宣布神具有自由和必然性，他说："神是绝对自由的原因，是不为任何他物所决定的；因为神只是由于他的本性的必然性而存在。除了神的本性的完满性以外，根本沒有任何外部或內部的原因驱使他行动。神的那种出于他的本性的规律的威力是必然的、永恒的；凡是出于神的本性、出于神的属性的东西都是永恒的，正如从三角形的本性永远可以推出三角形的三內角之和等于两直角一样。"神的本质就是神的绝对权力；现实与潜能，思维与存在，都是同一的。神沒有他所不能创 178

造的其他思想。“神的本质和神的存在是同一的，——都是真理。”他始终守着这个总的看法：神是不为目的所决定的；各种特殊的目的、思想都在存在物之类的东西〔按指实体〕*前面消失了。㊀——“意志并不是自由的原因，而只是一种必然的原因，只是一种样式；所以它为另一个东西所决定。”㊀——“神并不按照任何目的因(sub ratione boni)行动。那些主张神按照目的因行动的人，似乎是在神以外设定了一个不依靠神的、神在行动时必须加以注意的东西作为目的。如果这样说，神就不是自由的原因，而是服从命运的了。同样不能容许的是认为一切都服从武断，即神的一种漠不关(391)心的意志。”㊀神只为他的本性所决定。所以神的威力就是神的力量(potentia)，这就是必然性。神是绝对的力量，与智慧相对立，智慧是决定目的的，因而也是设定限制的。斯宾诺莎说，每一个规定都是一个否定；我们应当指出，这句话是非常独特的。如果神是世界的原因，那就是说，神也是有限的东西，因为在这里是把世界设179 定为神以外的他物了。

“神是内在的原因，不是暂时的(transiens)原因”㊁，即外因。——“一个被决定去做某事的东西，是由神必然地这样决定了的，因为神是原因；——这件东西被这样决定了，就无法使自己变成不被决定的。”㊁——“自然中根本没有偶然的东西。”㊁

戊、斯宾诺莎进而论述个别事物，特别是论述自我意识、‘我’的自由。他没有根据绝对实体的概念作出任何证明。关于个体，斯宾诺莎是这样讲的，他把一切事物和局限性都归结到实体，而不

㊀ 《伦理学》，第一部，命题十七，绎理一——二，以及附释，第51—54页；命题二十，以及绎理一，第55—56页；命题二十一，第56—57页；命题三十二，第63页。命题三十三，附释二，第67—68页。

㊁ 《伦理学》，第一部，命题十八，第54页；命题二十六、二十七，第59页；命题二十九，第61页。

止是紧紧抓住个别的东西，——那是否定性。属性不是自为的，而只是理智理解实体的不同方式。第三是样式或变相。事物的差异仅仅在于 Modos〔样式〕。关于这些样式，斯宾诺莎说：每一个属性各有两个样式；广延中的样式是静止和运动，思维中的样式是理智和意志（intellectus et voluntas）。㊀ 个别的东西本身就系于这些样式；是这些样式把我们所谓个别的东西区别开来。这只是一些变相；与这种区别相联系、因而被特别设定的这种东西，并不是自在的东西。任何变相都只是对我们的，在神以外的；它并不是自在自为的。 (392)

最后的这种东西，即样式、变相，斯宾诺莎是把它们包括在 natura naturata〔被动的自然〕项下的。“natura naturans〔能动的自然〕是从自由原因这个角度看的神，因为神是在自身内并凭自身而被理解的；同时也是实体的那些表现无限、永恒的本质性（essentiam）的属性。我把 natura naturata〔被动的自然〕理解为一切出于神的本性的必然性的、或者出于神的任何一个属性的东西，即神的属性的一切样式，这是就样式被看成事物而言，事物是在神中、没有神就既不能存在、也不能被理解的。”㊁ 并没有什么东西出于神，而是一切事物都仅仅返回到神，如果从事物出发的话。 180

这些就是斯宾诺莎的一般形式、主要理念。我们还要讲几个比较特殊的形式。他给样式、理智、意志、㊂ 情感㊃、快乐、忧愁㊄下了字面的定义。我们看到他对意识作了详细的考察。他的过程是极其简单的，简直可以说根本没有过程；他是径直从 mens〔心灵〕开始的。

㊀ 《伦理学》，第一部，命题三十二，证明与绎理二，第 63 页。

㊁ 同上，命题二十九，附释，第 61—62 页；命题三十——三十二，第 62—63 页；第三部，定义三，第 132 页；命题十一，附释，第 141 页。

"人的本质是由神的属性的某些样式构成的(essentia hominis constituitur)。" 这些样式是与我们的理智相联系的东西。"所以，当我们说人的心灵觉察到这个或那个东西的时候，意思无非是说，神具有这个或那个观念，这并不是就神是无限的而言，而是就神通(393) 过人的心灵的观念而表现出来而言*。当我们说，神具有这个或那个观念，这不仅是就神构成人的心灵的观念**而言，而是就神与人的心灵同时具有另外一件东西的观念而言，那时我们就是说，人的心灵是部分地或不恰当地觉察到这件东西。"㊀ 真理是恰当的东西。㊀ 当内容以人的心灵的形式确立起来的时候，这个内容就是人的知觉，人的知觉是神的变相；凡是被我们视为存在、加以区别的东西，都只是样式。一切特殊的东西都是外在理智所理解的东西。——贝尔嘲笑这一点，由此推出土耳其人是神的变相，奥地利人打内战也是神的变相。㊁

181 "凡在构成人心灵的观念以之为对象的东西里发生(contingit)的事情，都必定被人的心灵觉察到，也就是说，在心灵里面必然有一个关于这件事情的观念。换句话说，如果构成人心灵的观念以之为对象的东西是一个形体，这个形体中就不能发生任何不被心灵觉察到的事情。"㊂

他在人的意识中是这样考察思维与广延的关系的："构成人心灵的观念以之为对象的东西"——说得更清楚一点就是客观的东西——"是形体，或广延的一种特殊存在方式(certus modus)。

㊀ 《伦理学》，第二部，命题十一，证明和绎理，第86—87页；定义四，第77—78页。

㊁ 《历史的和批判的词典》(1740年版，第四册)，"斯宾诺莎"条，第261页，注N，第四。

㊂ 《伦理学》，第二部，命题十二，第97—98页。

* 斯宾诺莎原文多一句："或者就神构成人的心灵的本质而言。"

** 黑格尔把原文 naturam(本性)译成了 Idee(观念)。

——否则，那些关于形体的感受的观念就不因为神构成我们的心灵而在神之内，而是另外一种东西的观念了；这样，关于我们身体的各种感受的观念就也不在我们的心灵中了。"㊀使我们难以理解斯宾诺莎学说的混乱之处就在于：(1)思维与存在的绝对同一；(2)它们彼此之间绝对不相干，因为它们各自表现神的整个本质。形体与意识的统一是这样一种统一，即它们是同一个实体；作为个人，乃是一种特殊的存在样式。实体是绝对的实体；个人是实体的一个样式，个人的意识是对形体的各种规定的表象，正如身体为外物所激动一样。㊁"心灵只有凭着知觉到关于身体的各种感受的观念，才能认识自己，"㊁——它所拥有的只是关于其身体的各种感受的观念；这观念就是那种结合，这一点我们马上就会看到。——"无论关于神的各种属性的观念，还是关于个别事物的观念，都不承认被表象的东西本身或事物是它们的动力因，而承认作为思维者的神本身是它们的动力因。"㊁"广延是与思维不可分地结合在一起；所以，凡是出现在广延中的东西，必定也出现在意识中。"㊂我们在这里看到了一种分辨；单纯的同一，即绝对中的毫无区别，是他所不能满意的。

(394)

182

关于**个体**，即个别性本身，斯宾诺莎是这样规定的，他认为个体是这样一回事："如果有一些形体"——规定就是否定——，"具有同样的或不同的大小，受到了限制"(或压制)，"因而互相挤在一起，或者是它们以同样的或不同的速度运动，因而以某种方式把它们的运动互相传递，那我们就说，那些形体彼此合而为一了，全都

㊀ 《伦理学》，第二部，命题十三，第88页。

㊁ 同上，附释，第89页；以及命题十四，第95页；命题二十三，第102页；命题五，第80—81页。〔按斯宾诺莎的原文，"或事物"应为"或被知觉的事物"。——译者〕

㊂ 布勒：《近代哲学史》，第三册，第二篇，第524页。

(395) 合起来构成一个形体或个体了，通过若干形体的这一结合，这个个体就与其余的个体区别开来了。”㊀

在这里，我们已经到了斯宾诺莎学说的边界上；他的缺点在这里向我们显示了出来。个体化，单一，是一个单纯的结合，是波墨的我性(Ichts)的反面：㊁只是普遍性、思维，不是自我意识。如果我们在从全体去考察以前，先从另一个方面、即理智那一方面去看，那么，全部区别就落在理智中，并不是推演出来的，而是本来如此。所以象我们已经看到的那样，“现实的理智(intellectus actu)，也和意志、欲望、爱一样，是属于被动的自然，并不属于能动的自然的。——因为不消说，我们并不把理智理解为绝对的思维，而是只把它理解为思维的一种特定方式，即一个样式，这个样式与其他的样式如欲望、爱等等是有区别的，因此必定要凭借绝对的思维才能 183 被理解，亦即必定要凭借神的一个属性，这个属性是表现一种永恒、无限的思维本质性(essentiam)的；所以，理智是不能凭自身存在，也不能凭自身被理解的，思维的其他各种样式也是一样，”㊂——如意志、欲望等等。——斯宾诺莎不知道有一种形式的无限性，与僵硬的实体的无限性不同。需要的是把神认作本质的本质，认作普遍的实体、同一，而又把差异维持住。

所以理智是一个样式。他接着说：“构成人的心灵的(mentis humanae)现实(actuale)存在的东西，无非是一个现实地存在着的 (396) 个别”(个体)“事物的观念；”㊂——并不是一个无限的东西的观

㊀ 《伦理学》，第二部，定义，第92页。〔按斯宾诺莎的原文译出应为：“定义七：我把个体事物理解为有限的、并且具有一种特定的存在的事物。如果有若干个体协同作出一个动作，因而同时都是同一个结果的原因，那么，从这一点来看，我就把这些个体合起来看成一个个体事物。”——译者〕

㊁ 参看上文第315—317页。

㊂ 《伦理学》，第一部，命题三十一，第62—63页；第二部，命题十一，第86页。〔按斯宾诺莎的原文译出应为：“构成人的心灵的现实存在的最初成分……”——译者〕

念。“人的本质并不包含必然的存在；也就是说，按照自然的秩序，这个人或那个人是可以存在、也同样可以不存在的。”㊀ 人的意识是一个样式，——并不是属性，并不属于本质，——而且是思维属性的一个样式。㊁ 这个样式从广延的方面来看，就是一个个别的形体，它是个体，也就是说，是由许多东西结合起来的。这两者是同一个同一性。但是，形体并不是意识的原因，意识也不是形体的原因，在这里，有限的原因只是同类的东西之间的联系；形体为形体所决定，观念为观念所决定。㊁ 凡在意识中的东西，也在广延（形体）中；凡在广延中的东西，也在意识中。“身体既不能决定心灵去思维，心灵也不能决定身体去运动、静止或做别的事情。——因为思维的一切样式都以神为原因，这是就神是一个 res cogitans〔思维的东西〕而言，并不是就神通过另一个属性表现出来而言。因此，184 决定心灵去思维的东西是思维的一个样式，并不是广延的一个样式。形体的运动和静止必定是来自另外一个形体的。㊁——

布勒给斯宾诺莎的观点作了一个撮要：“灵魂在肉体中感知一切它发觉在它的肉体以外的他物；它只有通过肉体对他物感到的那些性质的概念，才能发觉他物。因此，肉体所不能感知的事物的性质，也是灵魂所不能发觉的。另一方面，灵魂也不能发觉它自己 (397) 的肉体；它不知道肉体存在，它也不能以别的方式认识它自己，只能凭借肉体所感知的身外物的性质，并凭借这些性质的概念。因为肉体是一个以某种方式被规定的个别事物，这个事物只能跟随着、伴同着、依附着另一些个别事物而达到存在，也只能跟随着、伴同着、依附着这些事物而保持其存在，”——永无止境，并不能凭自身而被理解。

㊀ 《伦理学》，第二部，公理一，第 78 页。

㊁ 同上，命题十一，证明，第 86—87 页；命题十，第 85 页；命题六，第 81 页；第三部，命题二，第 133—134 页。

“灵魂的意识表现着一个概念的”(ideae)“某一特定形式”(modus),“正如概念本身表现着一个个别事物的一种特定形式一样。而个别事物及其概念以及这个概念的概念完完全全是同一个ens〔存在物〕,只是从不同的属性来看的。”

“因为灵魂无非是肉体的直接概念,与肉体是同一个东西,所以灵魂的优越性决不能是别的优越性,只能是肉体的优越性。理智的各种能力无非是身体的表象能力,意志的决定也同样无非是身体的规定。”

“个别事物是以一种永恒的、无限的”方式——同时而且一次

185 地——,“而不是以一种暂时的、有限的、临时的方式从神中发生的。它们只是此由彼生、彼由此生,因为它们是互相产生、互相消灭的;它们在永恒的存在中,始终不变地坚持着。”

“一切个别事物都是互为前提的,这一个没有那一个就不能被思维到;也就是说,它们合起来构成一个不可分割的整体;它们是在一个绝对不可分的、无限的东西里,而且不以任何别的方式共同存在在那里。”㊀——

(398) 斯宾诺莎从普遍者实体往下降,通过特殊者、思维和广延,达到个别者(modificatio〔变相〕)。他有三个环节,也就是说,这三个环节对于他来说是基本环节。但是他并不把个别性所寄托的样式看成本质的东西,他的样式在本质中并不是本质本身的一环;而是消失在本质中了,也就是说,他并没有把样式提高到概念。思维只有普遍者的意义,没有自我意识的意义。他在本质中去掉了自我意识这一环节。这一个缺点,一方面,引起了人们对斯宾诺莎体系的激烈反对,因为它取消了人的自我意识的自为存在,即所谓自由,也就是说,正好取消了自为存在这一空洞的抽象物,这样一来,

㊀ 布勒:《近代哲学史》,第三册,第二篇,第525—528页。

也就把与自然和人的意识相区别的神取消了，把自在的、处在绝对状态中的神取消了；但另一方面，在哲学上也有不能令人满足之处，这就是说，斯宾诺莎正好沒有眞正认识到否定的东西。思维是绝对抽象的东西，正因为如此，乃是绝对否定的东西；它本来是这样的，但是斯宾诺莎却沒有把它当成绝对否定的东西。

在现代，人们也是把区别放在绝对本质以外。有人说"这样来看的、从这个方面来看的绝对；"——这就是把'方面'放在绝对以外了。只从某个方面来看，不看自在的东西，这也是反思的观点。这个缺点看来是这样的：从有差别的各个方面来看，否定的东西乃是必然性；概念本来是否定的，乃是它的统一性的否定面，它的一分为二。这样，从单纯的普遍者就认识到了实在的东西，即分裂为二的东西、对立的东西本身；然而在斯宾诺莎那里正好找不到这个必然性。斯宾诺莎是把绝对实体、属性、样式当作一个跟着一个的定义，把它们当作现成的东西，而不是让属性从实体里产生出来，样式从属性里产生出来。特别是在属性方面沒有必然性，属性恰恰就是思维和广延。我们已经指出过，斯宾诺莎是把属性当作现成的东西；实体具有无限的属性。是无限多吗？"形体的观念里只包含这两个属性，并不表现其他的属性。它所表象的形体是在广延属性下被考察的；这个观念本身就是 modus cogitandi〔思维的样式〕。"㊀ 我们看到这两个属性现成地摆在那里。 186 (399)

斯宾诺莎在无限者中详细地描述了概念的概念，比别处更详细。他认为无限者并不是这个设定，也不是越出这个设定，即感性的无限性，而是绝对无限性，是肯定的东西，它当下此刻就在自身中完成了一种绝对的众多性。例如线由无穷多的点构成；它是无

㊀ 《书信》，第六十六封，第 673 页。

限的，——它又是一条有限长的线，是肯定的，在这里的，沒有彼岸的，现实的。无穷多的点是沒有完成的，有彼岸的，那彼岸在这条线里完成了；它被召回到统一里了。他的那些定义里也同样包含着无限者，例如“自因”就被定义为“在它的概念中包含着存在的东西。”概念和存在是彼此互为对方；但是自因、这个‘包含’却正好把这一对方纳回到统一里。又如：“实体就是在自身內并且凭自身而被理解的东西；”情形也是一样。概念和存在是在统一中；它既在187自身內，又在自身內具有自己的概念：它的概念就是它的存在，它的存在就是它的概念。这是眞正的无限性；无限性就出现在这里。但是斯宾诺莎幷沒有意识到这一点，幷沒有把这个概念看成绝对概念，幷沒有宣布它是本质本身的一个环节，而是把它放在本质以外，放到关于本质的思维里去了。

于是这个概念就被当成了关于本质的认识；它被放进了哲学(400)的主体；据说这就是斯宾诺莎哲学的独特方法。这种方法也就是证明的方法；笛卡尔的出发点已经是：哲学命题必须以数学的方式加以处理和证明，——必须具有象数学命题那样的明确性。——诚然，数学这种独立的、重新蓬勃生长的知识首先以这种方式使人心悦诚服，哲学在这种方法上看到了十分光辉的榜样，然而，在哲学中却完全误解了这种知识的本性和对象，数学的认识和方法是纯粹抽象的认识，是对哲学根本不适合的。数学认识对存在着的对象本身提出证明，它的对象根本不是概念性的东西；数学根本沒有概念，而哲学的內容却是概念和概念性的东西。关于这种证明的方式，我们已经看到了一些例子：(1) 他从一系列的定义开始，如自因、有限者、实体、属性、样式等等，——和数学里一样，例如几何学里就是从线、三角形等等开始的，——而幷不证明这些个别规定的必然性；(2) 然后是一些公理。“存在的东西是要末在自身內，

要末在他物内。”㊀ 甲、“在自身内”和“在他物内”这两个规定的必然性,他并没有指出来;乙、他也同样没有指出这个选言判断的必然性,而只是把它假定了下来。(3) 他那些命题,作为命题,是具有着一个不相等的主项和宾项的。如果宾项为主项所证明,必然与主项相结合,这就保持着不相等的情况,因为把一个普遍的东西联系到另一个特殊的东西上去了;所以,尽管对这个联系、结合作出了证明,却同时也存在着次要的联系。数学在关于一个整体的真命题中,辅之以对命题的反证,从而排除命题的特定性,因为它给予每个部分两个命题:甲、真命题可以当作定义看待;乙、反命题则是习惯说法的证明。

然而这种辅助办法真正说来哲学是不能使用的,因为哲学上证明为某物的那个主项本身只是概念或普遍者,所以命题的形式完全是多余的,因而是不妥的。具有主项形式的东西,是以一个存在者的形式与普遍者(即命题的内容)对立的。存在者具有表象的意义,——我们对于日常生活中的用语具有一种无概念的表象。一个反命题无非意味着:概念是这种表象的东西,也就是说,名称是对的,——习惯的说法表明,我们在日常生活中对此是这样了解的。这并没有什么哲学意义。如果命题不是一个这样的命题,而是一句通常的话,宾项不是概念,而是某个一般的普遍者,是主项的一个宾项,那么,下面这样的命题真正说来就不是哲学命题,例如:实体是一个、并非多个,而仅仅是实体性与唯一性统一的东西。这就是说,提出这两个环节统一的那个证明,所要证明的恰恰就是这个统一;这个统一是概念、本质。因为命题里包括了这个概念,所以这个概念必定是从一个先行的命题里拿来的;因此我们看到,通常的证明都是从某处取来一个中介概念、一种联系,就象进行分

㊀ 《伦理学》,第一部,公理一。

类时要从某处取来一个划分的根据那样。所以看起好象命题是主要的东西、是眞理似的。我们必须追问这个命题是不是眞的；在证明中，只是从别处寻求根据。

如果在这种所谓命题里面，主项和宾项由于一个是个别者，另(402) 一个是普遍者，实际上是不相等的，那么，它们的联系就是本质的，就是它们合而为一的根据。(1)证明有一个错误的提法，好象那主项是自在的似的，主项和宾项本身是消融在根据里的环节；在"神是唯一的"这个判断中主项本身是普遍的，那个主项消融在唯一性中了。(2) 有了这个错误提法，证明就是从别处取来根据，就象数学上从一个先行的命题取来根据那样，命题就不是凭自身而被理解的；它仿佛是次等的东西似的。作为命题的结论应当是眞理，然而只是认识。(3) 作为证明的认识活动被放在应当是眞理的命题以外。

这个否定的自我意识的环节——即在这个被思维的东西上进行的认识活动——是这个內容所沒有的东西，是內容以外的东西，是在自我意识范围內的。换句话说，这个內容是思想，但不是自我意识到的思想、概念；这內容虽具有着思维的意义，但这种思维是纯粹的、抽象的自我意识，是脫离个别者的、沒有理性的认识；它幷沒有自我的意义。——所以情形和数学里一样；斯宾诺莎虽然对此作出了证明，人们不能不信服，但是人们幷不理解其实质。这种证明的必然性里缺少自我意识的环节，是一种凝固的必然性；自我消失了，在证明中完全放弃了自身，耗尽了自身，正如斯宾诺莎本人在证明中耗尽了精力而死于痨病一样。

3．我们现在还应当谈谈斯宾诺莎的道德学；掌握伦理的东西，是一件主要的事情。他的主要著作叫«伦理学»；其中有一部分190 论述伦理和道德。(他从关于神的命题开始，幷不象笛卡尔那样接

着讲自然，而是立刻过渡到人和伦理。)道德的原则无非就是：有限的精神在道德中拥有自己的眞理，因而只要它的认识和意愿以神为归依，只要它获得了眞观念，他就是道德的，因为唯有眞观念才是神的知识。我们可以说，沒有比这更崇高的道德学了，因为唯有这种道德学要求对神具有一个明晰的观念。 (403)

他谈到了各种**情感**。理智和意志是样式，是有限的东西。——"关于自由的看法，是建立在这样的基础上，即：人们并不认识那些决定自己的行为的原因。"㊀"意志（volitio）的规定和观念是同一的东西。"㊁——"任何东西都努力保持自己的存在。这种努力就是存在本身；它只表现在一段不确定的时间里。"㊂"〔这种努力如果单独与心灵相联系，就是意志；〕*这种努力如果同时与心灵和身体相联系，就是 appetitus〔欲望〕。"㊂——"情感是一个混淆的观念；因此我们越认识情感，也就越能克制情感。"㊂——情感是混淆的、局限的(不正确的)观念，它对人的行为的影响造成了人的**被奴役状态**；㊂被动的情感中最主要的就是**快乐**和**忧愁**。㊂只要我们自己是〔自然的〕一部分，我们就处在烦恼和不自由的状态中。㊂

"我们的**幸福**和**自由**寄托在一种对于神的持久的、永恒的爱上；"㊃"它出于心灵的本性，因为心灵的本性是通过神的本性而被看成永恒眞理的。"㊃——"人越是认识神的本质，越是爱神，就越 (404) 191

㊀ 《伦理学》，第一部，附录，第69页；第三部，命题二，附释，第136页；第二部，命题四十九，第123页；第三部，命题六——八，第139—140页。

㊁ 同上，第三部，命题九，附释，第140页；第五部，命题三，以及绎理，第272—273页；布勒：《近代哲学史》，第三册，第二篇，第553页。

㊂ 同上，命题一，第132页；命题三，第138页；第四部，序，第199页；第三部，命题十一，附释，第141—142页；第四部，命题二，第205页；第三部，命题三，附释，第138页。〔"自然的"三字据斯宾诺莎《伦理学》原文增补。——译者〕

㊃ 同上，第五部，命题三十六，附释，第293页；命题三十七，证明，第294页。

* 第275页。

不受恶劣情感的困扰，越不怕死。"㊀——斯宾诺莎为此要求人们采用眞正的认识方式，sub specie aeterni〔在永恒的形式下〕、以绝对正确的概念、亦即在神中去思维一切。人应当把一切归结到神，神是一切中的一；**所以**斯宾诺莎主义是无世界论。沒有比斯宾诺莎的道德学更纯洁、更崇高的道德学了；人在自己的行为中只是以永恒的眞理为目的。"心灵可以使自己把身体的一切感受和关于事物的一切表象都归结到神；"㊀因为"一切存在的东西，都存在于神中，沒有神就什么都不能存在，也不能被认识。"㊁——"心灵只要把万物都看成必然的，就有了克制情感的更大力量，"㊀情感是任意的、偶然的。这就是**心灵返回到神**；这就是人的自由。"一切观念，只要与神相联系，就是眞的。"㊂

有**三种**认识方式："(1)通过感官以一种支离破碎、毫无条理的方式从个别事物取得的认识，以及从符号、表象、回忆获得的认识，——就是意见和想象；(2)普遍的概念和对于事物特性的正确观念；(3)scientia intuitiva〔直观认识〕，从关于神的某些属性的形式本质的正确观念进而达到对事物本质的正确认识。"㊃——"理(405)性的本性就在于把事物并不看成偶然的，而看成必然的，也就是说，sub specie aeterni〔在永恒的形式下〕考察事物。因为事物的必然性就是神的永恒本性的必然性。"㊃——"一个个别事物的每一个观念都必然包含着神的永恒无限的本质。因为个别事物是神的一个属性的样式，所以它们必定包含着神的永恒本质。"㊃只

㊀ 《伦理学》，第五部，命题三十八，以及附释，第294—295页；命题十四，第280页。

㊁ 同上，第一部，命题十五，第46页；第五部，命题六，第275页。

㊂ 同上，第二部，命题三十二，第107页。

㊃ 同上，命题四十，附释二，第113—114页；命题四十四，以及绎理二，第117—118页；命题四十五，第119页。

有神的永恒本质存在；心灵并沒有自由，因为它是样式，是他物所决定的。

“从第三种认识方式中产生出心灵的宁静；精神的至善就是认识神，这就是它的最高美德，”㊀它的目的。“我们的心灵在永恒的形式下认识自己和形体的时候，必然具有着对神的认识，并且知道自己是在神中，是凭借神而被理解的。”㊀这并不是哲学知识；这只是对于一个眞实的东西的认识。“从这种认识里必然产生出对于神的理智的爱；因为伴随着原因或神的观念必然产生一种愉悦之感，——这就是对于神的理智的爱。”㊀——“神以一种无限的理智的爱爱他自身。”㊀因为神只能以自身为目的、为原因；主观精神的使命就是向往神。——这是最高的道德学，也是普遍的道德学。 192

斯宾诺莎在第三十六封信里谈论恶。有人主张，神既然是一和一切的创造者，就也是恶的创造者，甚至是恶的；在这个同一中，一切是一，善与恶本来是同一的，在神的实体中善恶的区别消失了。斯宾诺莎说，“我断言，神绝对是、眞正是”(作为自因)一切包含一种本质(即积极的实在性)的、“肯定的”东西的原因，他愿意是什么，就可以是什么。如果你能够向我证明，恶、错误、罪等等是表现一种本质的东西，我愿意向你完全承认，神是罪、恶、错误等等的创造者。可是我已经充分指出过，恶的形式并不能存在于表现一种本质的东西里面，因此不能说，神是恶的原因。”恶只是否定、欠缺、局限、有限性、样式，——并不是本身眞实的实在物。“尼祿弑母这件事，就其包含某种积极性来说，并不是犯罪。因为俄累斯特曾经作出过同样的外在行为，同时抱着同样的意图弑母，却并沒有 (406) 193

㊀ 《伦理学》，第五部，命题二十七，第287—288页；命题三十，第289页；命题三十二，绎理，第291页；命题三十五，第292页。

被控，”等等。尼禄的意志、观点、行为是肯定的东西。“那么尼禄的罪行何在呢？无非在于他被证实为忘恩负义、残酷无情、桀傲不驯。可是这一切确实并不表现任何本质，所以神并不是这些事情的原因，虽然他是尼禄的那种行为和意图的原因。”㊀ 那是积极的东西，并不造成犯罪行为；那种消极的东西（残酷无情等等）则造成犯罪行为。

恶之类的东西只是欠缺性的东西。“我们知道，每件东西，就它本身来看，不顾及他物，都包含着一种完满性，一件东西的完满性有多大，这件东西的本质就有多大；因为本质即完满性，并非他物。”㊀ “因为神并不抽象地考察事物，也不抽象地制定普遍的定(407) 义”（即事物应当是什么），“神授予事物的实在性，并不多于神的理智和力量已经授予和实际授予事物的，由此可见，这样一种欠缺的存在完全只是就我们的理智来说，而不是就神来说的；”㊀ 因为神是绝对实在的。这话虽然说得很好，却不能使人满足。这样，神和我们的理智就是不同的。它们的统一在哪里？怎样理解这个统一？

斯宾诺莎的普遍实体违背了主体的自由的观念；因为我是主体、精神等等，——而斯宾诺莎认为特定的东西只不过是样式。这种违背包含在斯宾诺莎体系的内部，引起了人们对这个体系的不满；因为人意识到自己是自由的，是作为肉体的否定物的精神性的东西，是与自己所固有的肉体本来处在对立状态中的。这一点曾194 经为神学和常识所坚持；这种对立首先就在于象人们所说那样，自由是实在的，罪恶是存在的。但是不能把罪恶解释成样式；因为否定性的环节是这个凝固的唯一实体所缺乏、所欠缺的。因此这种

㊀ 《书信》，第三十六封，第 581—582 页；第三十二封，第 544 页；第三十二封，第 543 页。

对立就在于象人们所说那样，与肉体有区别的精神是实体性的、实在的、存在的，并非仅仅是否定；自由也是一样，它并非仅仅是欠缺性的东西。人们用这种现实性来对抗斯宾诺莎主义；这一点在形式的思维中是正确的。这种现实性，从一方面说，是以感情为基础，但是更进一步说，却在于理念本质上就包含着运动、活跃，即自由的原则，因而包含着精神活动的原则，一方面，斯宾诺莎的缺点被理解为不符合现实，但是另一方面，却应当用更高的方式来理解 (408) 它，看清斯宾诺莎的实体只是完全抽象的观念，并不是生动活泼的。——我可以再从斯宾诺莎那里举出许多特殊的命题来；这些命题是非常形式的，老是重复着同样的东西，缺乏无限的形式、精神性和自由。我在前面㊀已经指出过，鲁路斯和布鲁诺曾经企图建立一个形式的体系，来说明那个把自己组织成宇宙的唯一实体；斯宾诺莎放弃了这个意图。

有人说，斯宾诺莎主义是无神论。从一个方面说，这是正确的，因为斯宾诺莎不把神与世界、自然分开，因为他说，神就是自然、世界、人的精神，——个体就是神以特殊方式的显现。因此可以说它是无神论；人们这样说，是就他不把神与有限物分开这一点来说的。我们曾经指出过，斯宾诺莎的实体的确没有满足神的概念的要求，因为神是应当理解为精神的。如果有人仅仅因为斯宾诺莎主义不把神与世界分开，就愿意把它称为无神论，那是很愚蠢的，我们倒是也同样可以把他称为无世界论者。斯宾诺莎主张，我 195 们所谓的世界是根本没有的；世界只不过是神的一个形式而已，并不是自在自为的东西。世界并没有真正的实在性，而是一切都被投进了唯一的同一性这个深渊。所以并没有什么东西具有着有限的实在性，有限的实在性是没有真理性的；在斯宾诺莎看来，只有

㊀ 参看上文第 197—198，235—244 页。

神才是存在的东西。斯宾诺莎主义是与通常意义下的无神论相去甚远的,但是在不把神理解为精神这个意义下,它却是无神论。然(409)而,有许多神学家也是无神论者,他们只把神称为全能的、最高的本体等等,却不肯认识神,而承认有限的东西是真实的;这种人更坏。

"虽然正直的人(即具有一个明晰的神的观念、一切行为和思想都朝着神的观念的人)所作的事情,和恶人(即沒有神的观念、只有世俗事物的观念"——即个别的、个人的兴趣和意见——、"行为和思想朝着这些观念的人)所作的事情,以及一切存在的东西,全都是由神的永恒法则和意旨必然产生出来的,并且都继续依靠神来维持,但是这些东西彼此之间的差别却不是程度上的,而是本质上的;例如,小老鼠、天使、忧愁、快乐全都依靠神,但是小老鼠却不能与天使和忧愁是一类,"㊀——它们是在本质上不同的。

有人谴责斯宾诺莎的哲学扼杀了道德,这是无稽之谈;我们确实从这种哲学里得到了一个崇高的结论,即:一切感性的东西都只是限制,只有唯一的真实实体是存在的,人的自由就在于向往这个196 唯一的实体,并在思想和意愿方面以这个永恒的太一为归依。不过,这种哲学只把神看成实体,而不看成精神,不看成具体的,倒是确实应当受到责备。因为这样一来也就否定了人的灵魂的独立性,而基督教却认为每一个个人都是注定要享天福的。与此相反,在斯宾诺莎的哲学里,精神性的个体却只是一个样式,一种偶性,而不是一个实体性的东西。另一个形式方面的缺点前面已经指出了。

(410) 否定和欠缺是与实体不同的;因为斯宾诺莎虽然设定了个别的规定,却并不是把它们从实体推演出来。否定的东西是(1)作

㊀ 《书信》,第三十六封,第582页。

为虚无而出现(绝对中并无样式);哲学是在永恒的形式下考察它,也就是说,是真实地、in se〔在本身中〕、在实体中考察它;这就是说,在实体中根本沒有它,只有它的消解、它的返回,并沒有它的运动、变化和存在。(2)否定的东西正是被理解为消逝的东西,并非自在的东西,只是被理解为个别的自我意识,并不是被理解为波墨的Separator〔分离者〕。㊀自我意识只是从这个汪洋大海里诞生的从这个大海往下滴,也就是说,决不能达到我性;心、自为的存在被滴穿了——缺少的是火。(斯宾诺莎的纯粹思维并不是柏拉图的素朴的共相,而是与概念和存在的绝对对立一同为大家所知悉的。)

这个缺少的东西必须补上。它就是自我意识的环节:(1)作为意识,它有一个对方,——即实在;(2)自为的存在。它有这两个方面:(1)客观的方面,绝对本质在自身內保有着一种意识对象的方式,也就是说,被斯宾诺莎理解为样式的存在物本身,上升为客观实在而作为绝对自身的绝对环节;(2)自我意识,个别性,自为的存在。前者落到了一个英国人手里,后者落到了一个德国人莱布尼茨手里,——那个英国人并没有把前者看成环节,莱布尼茨也沒有把后者看成绝对概念;那个英国人就是约翰·洛克。我们看到,这个特殊者在洛克和莱布尼茨那里出头露面,大显身手。——斯宾诺莎只考察这些表象,这些表象的顶峰就是沒入唯一的实体之中,洛克则研究这些表象的发生。反之,莱布尼茨则与斯宾诺莎相反,提出了个体的无限众多,虽然那些单子都是以一个太上单子为根本* 的。因此他们两人都是以与斯宾诺莎的上述片面性对立的姿态出现的。 197 (411)

㊀ 参看上文第 315—317 页。

* Grundwesen / the basis of their Being

3. 马勒伯朗士

斯宾诺莎主义是笛卡尔主义的完成。马勒伯朗士介绍笛卡尔哲学时所采取的形式，是一种与斯宾诺莎主义站在一边的形式，也是笛卡尔哲学的一种完备的发展；这是另外一种虔诚的神学形式的斯宾诺莎主义。由于采取了这种形式，他的哲学并沒碰到斯宾诺莎所遭受的那种攻击；因此马勒伯朗士也沒有被斥为无神论。

尼克拉·马勒伯朗士1638年生于巴黎。他体弱多病，身体发育不良，因此受教育时是娇生惯养的。他生性畏怯，喜爱孤独；22岁时参加一个僧团，叫做congrégation de l'oratoire〔讲坛会〕，献身于科学。他在经过一家书店的时候，偶然看到了笛卡尔的著作De homine〔论人〕；他读了这本书，很感兴趣，读时心跳不已，不得不中止阅读。这件事起了决定性的作用；它在他的心里唤起了对198于哲学的最坚决的喜爱。他是一个具有最高尚、最温和的性格和最纯洁、最坚定的信仰的人。1715年他死于巴黎，享年77岁。㊀

他的主要著作题为De la recherche de la vérité〔«眞理的探求»〕。这部书中有一部分完全是形而上学的，更大的部分却完全(412)是经验的；例如他就从逻辑和心理学的角度讨论了视觉、听觉、想象力和理智中的各种错误。㊁ 最重要的是他关于我们知识起源的看法。

他说："灵魂的本质在思维中，就象物质的本质在广延中一样。其余的东西，如感觉、想象和意志，都是思维的变相。"㊂ 他从二开始，这是两者之间的绝对鸿沟。他把笛卡尔关于神在认识中进行

㊀ 布勒：«近代哲学史»，第三册，第二篇，第430—431页。

㊁ «真理的探求»(巴黎1736年版)，第一至三卷。第二册，第三卷，第一部，第一章，第4—6页；第一册，第一卷，第一章，第6—7页。

帮助的观念加以细致的发挥。他的主要思想是："灵魂不能从外界的事物得到它的各种表象和概念。"因为只要自我和事物一旦绝对彼此独立，沒有任何共同之点，它们就决不能彼此发生关系，因而也就不能是彼此互为对象。"形体是不可入的；它们的各种形象在形成器官的过程中会互相摧毁。"㈠ 思维是怎样与有广延的东西结合到一起的呢？这永远是一个主要问题。有广延的、多数的东西既然是单纯的精神的对立物，是与精神互相外在的，又是怎样到精神里来的呢？但是此外"灵魂也不能由自身产生出观念"，㈡"观念也不能是天赋的；"㈢"奥古斯丁说过，'你们不要说，你们自身就是你们自己的明灯。'"㈣

而他的结论则是我们仅仅在神中认识一切外物："我们在神中看一切事物"，——神本身是我们与事物之间的联系；神是事物与思维的统一。"神对一切具有观念，因为他创造了一切。神通过他的全在与众多的精神极其紧密地结合在一起。所以神是众多精神的所在地，"是精神的普遍者，"正如空间"是普遍者、"是形体的所在地一样。因此灵魂是在神中认识到在神里面的东西，"即形体，"这是就神创造了"（即表象了）"创造物而言，因为这个一切是精神性的、灵明的、呈现在灵魂面前的。"㈤ 在神中事物是灵明的、精神性的，而我们也是灵明的；因此我们是在神中直观事物，因为事物是在神中作为灵明的东西而存在的。——如果对这一点作进一步的分析，就可以看出，这与斯宾诺莎主义并沒有分别。马勒伯朗士以

199
(413)

㈠ 《真理的探求》，第二册，第三卷，第二部，第二章，第66—68页。
㈡ 同上，第三章，第72页。
㈢ 同上，第四章，第84页。
㈣ 同上，第五章，第92页。
㈤ 同上，第六章，第95—96页。

通俗的方式让灵魂和事物也作为独立的东西存在着。但是如果我们进一步抓住他的基本原则，这种独立的东西就烟消云散了。“神是全在的；”如果我们把这个全在加以发展，那它就要走上斯宾诺莎主义，而神学家们却是反对同一哲学的。

此外还应当指出，马勒伯朗士也把**普遍者**、一般思维当成本质的东西。(1)普遍者**先于特殊者**。“灵魂具有无限者和普遍者的概念；灵魂只是通过它对无限者所具有的观念才能有所认识。因此这个观念必须先行；”普遍者是第一位的。“普遍者并非只是一个混乱的表象，并不是许多个别观念混合在一起。”㊀在洛克那里，个别者是第一位的，普遍者是由个别者形成的；在马勒伯朗士那里，普遍者是人心中的第一个观念。“当我们要想到某件特殊的东西的时候，我们就预先想到普遍者；”普遍者是特殊者的基础，就象空间(414)之于事物那样。一切本质的东西都先于我们的特殊表象，这种本质的东西是第一位的。200“一切本质”(essences)“都先于我们的表象；只有因为神照临于精神之中，本质才能先于我们的表象；精神就是在其单纯的本性中包罗万物的神。如果精神不是在那包罗一切的唯一者中看万物，看来它是不能表象种和属等等概念的。”普遍者是自在自为的，并不是由特殊者产生出来的。“因为每个存在着的事物都是一个特殊者，所以我们不能说，我们看到一个普遍的三角形的时候，是看到了某种创造物。”㊀

(2)我们是通过神、通过这一众多精神的所在地来看这个普遍者的；在这一点上，神学家们对泛神论大肆叫嚣。“除了通过神的照临，我们是不能说明精神如何认识抽象的、一般的真理的；神能够以无限的方式照亮精神，”——神是自在自为的普遍者。“我们对于神”这个最普遍者“有一个明晰的观念”。“我们只有通过与神

㊀《真理的探求》，第二册，第三卷，第二部，第六章，第101—102，100—101页。

的结合，才能有这个观念；因为这个观念并不是创造物，”它是自在自为的。这同斯宾诺莎的说法一样：唯一的普遍者是神，它在被规定的范围内则是特殊者；我们只是在普遍者中看到这个特殊者，就象在空间里看形体一样。“当我们设想存在的时候，不管这个存在是有限的还是无限的，我们都已经设想了无限的存在。为了认识一个有限的东西，我们必须对无限者加以限制；因此这个无限者必须先行。所以精神是在无限者中认识一切的；如果以为无限者是许多特殊事物的一个混乱表象，那是大错特错，毋宁说一切特殊表象都只是分有着无限者的普遍观念，正如神并不是从‘有限的’创 (415) 造物取得他的存在，而是‘正好相反，’一切创造物都只是由于神而存在那样。”㊀ 所以有限者并不是第一位的，无限者并不是从有限的事物得到它的存在；无限者是 prius〔第一位的〕，我们要思维某 201 个特殊的东西的时候，必须有无限者先行。

(3) 灵魂向往着神。他所说的，也同斯宾诺莎在伦理方面所说过的一样。“神除了他自身以外，不可能有其他目的(《圣经》使我们对这一点深信不疑)；”神的意志只能以善、以绝对普遍者为目的。“因此不仅我们的自然的爱这样一种由神在我们精神中引起的运动必然追求着神”——“一般意志就是对神的爱”——，“而且神给予我们精神的知识和灵明也不可能使我们认识在神以外的别的东西；因为”思维只存在于与神的统一里。“如果神造了一个精神，并且给予它以太阳作为它认识的观念或直接对象，那么，神造这个精神和这个精神的观念是为了太阳，并不是为了精神本身的。”一切自然的爱，还有对真理的认识和要求，都是以神为目的的。“意志的一切为创造物而进行的活动，都只不过是那种为创世

㊀ 《真理的探求》，第二册，第三卷，第二部，第六章，第 101—102 页。

主而进行的活动的各种规定而已。”㊀

他引证奥古斯丁的话说：“我们有生以来(dès cette vie)就凭着我们对于永恒眞理所具有的知识来看神。眞理是非创造的、不变的、无量的、永远超过一切事物的。它是由于它自身而眞的。它(416)并不从任何事物取得它的完满性。它使创造物更加臻于完满，一切精神都自然而然地企图认识它。除了神以外，任何东西都沒有这些完满性。所以眞理就是神。我们直观这些不变的永恒眞理；所以我们直观神。”㊁(202)“神虽然看见，但是并不感觉到感性事物。当我们看到某个感性事物的时候，我们的意识中就有感觉和纯粹的思想。感觉是我们的精神的一种变相。神造成了这种变相，因为他知道我们的灵魂是能够承受这种变相的。与感觉相结合的观念是在神中；我们看到观念……”㊁

“我们的精神与Verbe de Dieu〔神的圣言〕的这种联系，我们的意志与对神的爱的这种结合，就在于我们是仿照**神的肖像**和模样造出来的。”㊂因此**对神的爱**就在于把自己的情感和神的观念联系起来；谁认识自己，并且清晰地思维着自己的情感，谁就是在爱神。——可见在这个高尙的灵魂里有与斯宾诺莎完全一样的内容，只不过采取着一种更虔诚的形式。——此外还有另一些关于神的冗长废话，一种为八岁儿童写的关于善、正义、全在、道德世界秩序的教理问答；神学家是不能超出他们的全部生活的。

以上所讲的是马勒伯朗士的主要思想；其余的有一部分是形式逻辑，有一部分是经验心理学。——马勒伯朗士进而讨论各种错误，论述错误是怎样产生的，感官、想象力和理智是怎样欺骗我

㊀ 《眞理的探求》第二册，第三卷，第二部，第六章，第103—105頁。

㊁ 同上，第106—107，109頁。

㊂ 同上，第110—111頁。

们的，以及我们必须怎样办，才能解救理智。然后马勒伯朗士接着讲各种认识真理的规则和法则。㊀ 这就是形式逻辑和心理学；在这 (417) 里，这已经是根据形式逻辑和外部事实对特殊对象进行反省的办法。有人就把这个叫做哲学。

二、第二阶段

1. 洛 克　　203

洛克对于整个经验主义思维方式作了系统的表述，因为他曾经对培根的思想加以进一步的发挥。如果说培根指出了感性存在是真理，那么洛克就证明了共相、思想一般地包含在感性存在之内，或者说，他表明了我们是从经验获得共相、真理的。这种看法的意思是指概念对意识说来具有客观实在性。经验诚然是全体中的一个必要的环节。但是这一思想在洛克那里显得只意味着我们从经验、感性存在或知觉里取得真理或者抽出真理，这就是最浅薄、最错误的思想，因为这样就不把经验看成全体中的一个环节，而是把它看成真理的本质了。

当时有一种要求，反对认为理念(der Idee)具有内在直接性的假定，反对用定义和公则来阐述理念的方法，反对绝对的实体，而主张把观念(die Ideen)表述为结果，并且维护个体性和自我意识的权利。这些要求或需要在洛克和莱布尼茨哲学里被表达出来了，虽然表达得不很完全。因此，这个原则出现在哲学里同〔斯宾诺莎的实体的〕* 那种无差别的同一性正相反对，洛克甚至认为直接的现实是实在和真理，他否定了哲学的兴趣在于认识自在自为的

㊀ 《真理的探求》，第三册，第四卷，第一部，第一章，第 1—3 页。

* 第 296 页。

眞理，而仅仅从事于描写思想以什么方式接受被给予的材料。

(418) 洛克与莱布尼茨两人是彼此独立、互相反对的哲学家。他们两人的共同之点，在于与斯宾诺莎和马勒伯朗士相对立，而认特殊的东西、有限的规定性和个别的东西为原则。在洛克那里，特别着重的是认识共相、普遍观念、一般表象是什么，以及它们的本源是什204么。在斯宾诺莎和马勒伯朗士那里，实体或共相被认作眞理、自在自为的、沒有本源的、永恒的东西，而把特殊的东西只认作实体的变形。与此相反，洛克认为有限的东西和有限的认识、意识是第一位的东西，而共相乃是从它们那里派生出来的。莱布尼茨同样把单子、个别、个体，即在斯宾诺莎看来只是一种变灭的形式的东西，当作原则；就是从这一点来看，我才把他们两人相提幷论。

洛克形成了与斯宾诺莎相对立的一种特殊形式。在后者那里，实体是绝对、唯一眞实存在的东西、永恒的东西；任何事物，只有与实体相联系，只有通过实体而得到理解，才是某种东西。洛克形成了斯宾诺莎的对立面，他提出了一个相反的观点。与斯宾诺莎的实体的凝固统一性相反，洛克坚持着意识的差别：一方面，他坚持意识自身，把意识看成本身自由的东西，以与存在——自然、神——相对立，以便把存在规定为意识的对象；另一方面，从这个对立出发去产生出统一，幷把意识提高到这种统一。肯定对立、区别，幷且**在**对**立或**区**别里**和**从对立**或**区别**里去认识统一，这是〔当时的〕*普遍的趋势。但是代表这种趋势的人们自己还不很了解这个趋势所取的道路，他们还沒有意识到这个趋势的任务，也还沒有意识到实现这个任务和要求的方法。首先，在洛克那里，那另一方面，即有限制的、有限的、感性的、直接存在着的、否定的一面是主要的事情；这**就是**那外部的和內部的可感知的东西。斯宾诺莎对于否定的一面太忽视了；因此否定的一面沒有得到任何內在的规定，一

切被规定的东西都趋于毁灭。在洛克那里，有限的东西是第一位 (419)
的，是根本；从有限的东西可以过渡到上帝。洛克完全停留在通常意识的阶段，认为对象是在我们之外，从对象导向主体，并且把知 205
觉中的个别东西提高到共相。这是一种从个别中推演出普遍概念的尝试；他放弃了人们过去所采用的那种从定义开始的道路。在别的场合在洛克那里，普遍概念，自身同一的东西，例如实体，是从对象里主观地产生出来的。有限的东西并没有被理解为带有无限性的绝对否定性；这一点我们在第三节里谈莱布尼茨时就可以看到。莱布尼茨在较高的意义下，把个体、差别设定为独立存在着的、虽说是无对象的，却是真实的存在，——这就是说，他把个体或差别只设定为全体，不是作为有限的东西，而是作为有差别的东西，所以每一事物本身即是一全体。

洛克完全不把自在自为的真理放在眼里。他的兴趣不复在于认识自在自为的真理；反之，其兴趣只是主观的、想要知道在我们的认识过程里知识是如何形成的，我们是如何得到这些表象的，特别要知道如何获得我们的普遍表象或洛克所谓观念。他预先假定了那些规定直接地就是真的；在他那里，实在具有很坏的意义，被看成某种存在于我们外面的东西。洛克描述了普遍思想如何出现在意识内的道路，——这是一个现象的道路。因此，从现在起，或者从他这一方面来说，哲学研究的观点整个改变了；兴趣只限于客观过渡到主观的形式，或者感觉过渡到表象的形式。在斯宾诺莎和马勒伯朗士那里，我们都曾看见，主要的规定是认识思维与广延的联系，这就是说，认识外在思维与广延关系中、处在相对关系中的东西，——他们也提出了这个问题：思维与广延两者是怎样联系起来的？但是，他们是在这样的意义下理解并答复这个问题的，即 (420)
只是这种联系本身构成主要的兴趣，并且认为这种联系本身就是

同一性、眞理、上帝。作为绝对实体(而不是处于联系中的东西),
206 兴趣不是落在相联系的东西上;存在、前提和坚实长存的东西不是相联系的东西,——相联系的东西只是偶然的。在〔洛克〕这里,相联系的东西——事物和主体是有效准的,是被假定为有效准的。

看来〔洛克的〕这种兴趣与表现在马勒伯朗士的《眞理的探求》中的兴趣正相同。在马勒伯朗士那里,也掺杂有心理学的东西;不过只是较晚期才这样。绝对统一性是主要的兴趣;它被当作基础。马勒伯朗士问:我们的表象是怎样得来的?他的答复是:第一,我们在上帝中看见一切;第二,因此共相、无限者纯全是认识个别事物的第一位的东西和前提。洛克则从个别的知觉开始。我们是怎样得到普遍表象的?——洛克答道,我们是从个别知觉中抽象出它们的,这就是说,个别知觉是第一位的东西,共相是后起的,是我们造成的,只是属于思维的主观的东西。双方都把片面性的东西当成有效准、能长存。眞正讲来,这只是一种心理学的兴趣,企图考察个别感觉变成普遍表象的道路。无疑地,感觉是精神的最低级的属于动物性的一种方式;思维着的精神想要按照它自己的方式去改变感觉。康德很正确地斥责了洛克说,普遍观念的源泉,不是个别的东西,而是知性。但是主要的事情乃是內容本身的性质。不论你说这內容是起源于知性或者是起源于经验,都沒有多少帮助;问题在于这个內容本身是不是眞实的。在洛克那里,眞理的意
(421) 义只在于我们的观念与事物的一致;这里所谈的只是关系,內容乃是一个客观事物或观念的內容。但对于內容本身加以研究乃是另外一回事。我们用不着对于观念的来源大事争论。在洛克的观点里,对于自在自为的內容的兴趣完全消失了。

207 从洛克出发,产生一个广泛的文化,这个文化采取了另外一些形式,但就原则来说,完全是一样的。这个文化已经成为一个普遍

的观念形态，并且也被当作是哲学，虽说其中并未谈及哲学的对象。

洛克的生活情况真可以说纯是一些私人事情，是为外部情况所决定的；没有包含什么值得注意的东西。他的生活是博学的、单调的、平常的，是与外部给予的环境相联系的，是不能当作一种特殊的形态来称道的。环境的力量已经成为无限的重大，因为有更合理的客观性和现实性出现了；个人和个人的生活就成为比较无足轻重了。人们说，一个哲学家也应该象哲学家那样生活，亦即独立于世间的外部环境，不要忙于事物、太为世物操心。但是象这样自身封闭，脱离一切需要，特别是脱离文化教养，没有人会获得生活手段，反之，他必须在同他人的联系中寻求生活手段。正因为如此，我生活于其中的外部环境和方式是必要的，但对我也是无足轻重的。我们不应把自己的品格建立在外部环境上面，也不应表示自己是独立于环境之外的形象，而必须为自己在世界中找到一个由自己创造出来的地位。

约翰·洛克1632年生于英国的润格屯。他在牛津大学学习时，自学了笛卡尔哲学；他对于当时还在学校讲授的经院哲学不予理会。他专门研究医学，不过由于健康不佳，实际上从来没有开业行医。1664年，他随一位英国大使到柏林住了一年。回到英国之后，他认识了当时富于才智的莎甫茨伯利伯爵，并担任他的医药顾问，他住在伯爵家里，无须开业行医。莎甫茨伯利后来当了英国大法官，洛克从他那里获得一个官职；但是由于政局发生变化，莎甫茨伯利下台，洛克很快也就失掉了职位。由于忧虑自己的肺结核病，他于1675年移住蒙特贝里尔，以求恢复健康。当莎甫茨伯利再度任大臣时，虽说他也再度获得了职位，但后来由于这位大臣又倒台，他也重又丢掉了职位，并且被迫逃离英国。他到了荷兰。当

(422) 208

时荷兰这个国家，所有因受到压迫，无论政治上的或者宗教上的压迫，而必须逃亡的人都可以得到保护，并且在那里当时许多最著名的、最有自由思想的人都聚集在一起。他是被牛津大学驱逐出去的㊀。宫廷派迫害了他；根据国王的命令，要把他逮捕起来，押解回英。因此他不得不在朋友家里躲藏起来。后来由于1688年革命的胜利，奥林奇的威廉登上王位，他才随着新王又返回到英国。(423) 他被任命为商业和殖民事务委员，发表了他的名著《人类理解论》，最后由于健康不佳，辞去公职，退居英国贵族的乡村别墅；他于1704年10月28日逝世，享年七十三岁㊁。

洛克的**哲学**是很受重视的，总的讲来，它现在还是英国人和法209 国人的哲学，并且在一定意义下，也还是德国人的哲学。洛克的哲学思想简单讲来是这样的：

(甲)他认为真理、知识建立在经验上面。一方面，经验和观察，另一方面从其中分析出和细绎出普遍规定被预定为寻求知识的进程；这是一种形而上学化的经验主义，这也是一般科学所采取的途径。就方法看来，洛克采取的道路与斯宾诺莎正相反对。后者首先提出许多界说；与此相反，洛克竭力指出，普遍的观念出于经验。在斯宾诺莎和笛卡尔的方法里，我们找不到关于**观念的起源**的陈述，普遍的观念，例如实体、无限等等一开始就被肯定了。不过还需要指出这些观念、思想是从哪里来的，它们的根据是什么，它

㊀ 《评论季刊》，1817年4月，第70—71页："把洛克从牛津大学驱逐出去的法令"（他在牛津担任什么职务没有说明），"并不是出于牛津大学当局，而是出于詹姆斯二世，由于他的公开的命令和以基督教会监督的身分发出的书面诏令的专断权威，洛克的被驱逐才得到执行。从他的通信中可以表明，大学当局违反自己意志，屈从于这个措施，他不能抗拒命令而不损害到大学成员们的和平和安宁"。——参看：《约翰·洛克著作集》，伦敦，1812年，第一卷：《著者生平》，第XXVI——XXVIII页。

㊁ 布勒：《近代哲学史》，第四卷，第一篇，第238—241页；《约翰·洛克著作集》，第一卷，《著者的生平》，第XIX——XXXIX页。

们的眞理性怎样可以得到证实。所以当洛克努力去指出这些普遍观念的起源和根据时，他是在力求满足一种眞实的需要。但是，他只是在经验的起源方面去寻找根据，这就是说，只是在我们的意识，于发展其自身时，采取什么样的途径方面去寻找根据。每个人都知道，他是从经验、感觉、十分具体的情况开始，而按照时间来说 (424) 是后来才有普遍观念的；普遍观念与感觉的具体事物是有联系的，普遍观念是包含在感觉的具体事物之中的。譬如说，空间之进入意识是后于空间性的东西，类后于个别事物；并且那只是由于我的意识的活动才把普遍观念从表象、感觉等等特殊东西分离开的。

(乙)所以洛克所采取的进程是完全正确的，但并不是辩证的，而只是从经验的具体事物中分析出普遍来。对于经验的辩证考察 210 是完全被他抛弃了的，一般讲来，这也就抛弃了眞理。——另一个问题是：这些普遍的规定本身是不是眞的？它们是从哪里来的？它们不只是从我的意志、我的知性中来，而乃是从事物本身来的吗？空间、原因、结果等等都是范畴。这些范畴是怎样进入特殊东西的？普遍的空间是怎样被规定为普遍的？这种观点，对于无限、实体等等规定本身是否眞的这一问题，他完全沒有看见。柏拉图研究了无限、存在、有限和规定等范畴，认为沒有一个方面本身就是眞的；只有当两者被设定为同一时才是眞理，不论内容的眞理性是从哪里来的。但是，洛克却完全抹煞了自在自为的眞理。

(丙)既然思维始终是具体的，思维或共相与广延或有形体的东西是同一的，那么提出思维与广延二者的关系问题就是沒有意义、不可理解的，因为这两者都是思维设定的并由思维分开的。思维怎样去克服它自己所引起来的困难呢？在洛克这里，什么困难也沒有产生和引起。在统一或和解的需要得到满足以前，必须激动起分裂(Entzweiung)的痛苦。

说到洛克进一步的思想，那是非常简单的。洛克考察了知性

(425) 怎样仅仅是意识，并仅仅就知性是某种在意识内的东西这一点来考察知性，同时他也就自在之物在意识内这一点来认识自在之物。

(甲)洛克的哲学特别是针锋相对地反对笛卡尔；后者提出了天赋观念的说法。因此，洛克驳斥了所谓天赋观念，驳斥了理论方面的和实践方面的天赋观念；这就是说，一种普遍的、自在自为的观念，这些观念被认作以天然的方式属于心灵本身。洛克理解到

211 所谓天赋观念并不是人的本质规定，而乃是出现并存在于我们心内的概念，——就象我们身体上有手和脚，饮食的本能人人都有那样，——同样，意识就具有观念，而这就是说，观念是在意识本身之内。因此，在洛克那里，心灵被看成一块沒有內容的白版(tabula rasa)，这个白版以后逐渐为我们所叫做的经验所填满㊀。"天赋原则"这一名词在当时是很流行的；不过关于天赋原则有时人们未免说得太粗笨了。天赋原则的眞正意义在于它们是潜在的，是思维本性的本质环节、是还沒有取得存在的幼芽的各种特质。从这方面看来，洛克的说法是包含着重要意义的；作为不同的、本质的、特定的概念，这些天赋原则的合法性只在于被揭示出来，它们是包含在思维的本质中。但是，象那些当作公理而有效准的命题和在界说内直接受的特定的概念，它们无疑地具有当前的、天赋的观念的形式。这样看来，它们应该自在自为地有效准；不过这只是一种单

(426) 纯的断言。从另一方面看来，它们从哪里来的这一问题是毫无意义的。无疑地，心灵是本身具有规定的，因为它就是自身存在着的概念；心灵的发展即是进入意识的过程。心灵从它自身发挥出来的各种规定，是不能叫做天赋观念的。这种发展是由一个外部的东西所引起的，心灵的活动首先是一种反作用；只有这样，心灵才会意

㊀ 《人类理解论》，第一篇，第三章，第二十二节，第51页。

识到它自己的本质。

洛克对于天赋观念的驳斥是从经验出发的。他的理由可列举如下:“人们依据道德情感和逻辑命题方面的普遍一致，认为除了 212 说它们是天赋的之外，沒有别的办法可以解释。但是事实上并找不到这种一致性。例如这个命题:凡是存在的，就是存在的，同一事物不可同时既存在又不存在，——这些命题人们现在还可以当作是天赋的”。但是，这个问题对概念说来是沒有效准的，因为不论在天上或地上，沒有一件东西不是包含着存在和非存在的。洛克说:“有许多人，如儿童和白痴，对于这些命题就沒有任何知识。人们不能断言，有某种东西印在灵魂深处，从而使得灵魂具有知识”㊀。洛克继续说:“于是人们通常答复道，当人们开始运用理性时，他们就知道并一致同意这些原则。……但既然由于运用理性的帮助才发现这些原则，这正足以证明它们不是天赋的。理性据说是由已知的原则去推出未知的眞理的活动，那么为了发现那些假想的天赋原则，又有什么必要去运用理性呢”㊁？这条反对的理由 (427) 是很薄弱的；因为它假定，人们所理解的天赋观念，是人在意识中立刻完全现成地具有的。但是，观念在意识中的发展是不同于潜在于意识中的理性规定的；所以天赋观念这一名词无疑是不恰当的。“在儿童和沒有受过教育的人那里，因为他们很少受到外来意见的影响，即使最清楚明晰的观念，大部分还必须予以指明”。他还提出很多类似的理由，特别是关于实践方面的理由:如道德判断的多种多样，恶人、残忍的人沒有良心等等。洛克还讨论了“赫伯特勋爵在《论眞理》(De veritate)一书所提出的天赋印象(notiones communes in foro interiori descriptae)”——他反对柏拉图的理 213

㊀ 《人类理解论》，第一篇，第二章，第二至五节，第 13—16 页。

㊁ 同上，第六至九节，第 16—17 页。

念，认为普遍的概念是后起的（反之，在马勒伯朗士那里则认它们是先在的），是先由特殊的东西形成的。在《人类理解论》的第一篇里，他接触到这点。他认为，我们先达到我们所叫做观念的东西。

（乙）于是，洛克进一步在第二篇里过渡到观念的起源问题，并且力求指出观念是由经验形成的。他反对从内心出发来推出观念，他的这个积极观点，也同样是错误的，因为他从外面接受观念，只是坚持为他物的存在，完全忽视了自在的存在。他说："既然每个人都自己意识到他在思维，并且在思维时，他的心灵所运用的是观念；毫无疑问，人们在他们的心灵中具有各式各样的观念，有如这些名词所表达的：白色、坚硬、柔软、思维、运动、人、大象、军队、沉醉以及其它观念"。这里所谓观念即是表象；我们所了解的观念〔即理念〕，意义与此不同。"于是我们首先必须探讨：人是怎样获得这些观念的？天赋观念业已被驳斥了。让我们假定心灵为一张白纸，空无一切特性、沒有任何观念，那么，它的內容是从哪里来的？对于这个问题我只消用一个名词来答复：即从经验来的。我们一切知识都建筑在经验上面"㊀。不错，人之获得思想，是从经验开始。一切都必须通过经验，不仅是感性的东西，而且举凡决定和激动我的心灵的东西也必须通过经验。这就是说，〔我、我的意识无疑地必须从经验中、在经验內获得一切观念。因此经验意味着直接知识、知觉。〕*我自己必定有某种东西，必定是某种东西，而对于我所有和所是的东西的意识，就是经验。如果说，我知道某物，而这物又不在经验中，这是荒谬的。例如，根据经验，无疑地我知道人，我无需看见所有的人。因为我是人，关于我的经验和别人的经验，我有了活动、意志和意识；这一切无疑地都是经验。但是这只涉及

(428) 214

㊀ 《人类理解论》，第二篇，第一章，论一般观念及其起源，第一至二节，第77页。
* 第303页。

到对于心灵的心理学的考察。关于我们经验内的东西是否真的这个问题，乃完全是另外一回事。关于来源的考察并不能充分解答这个问题。

一切概念奠基在经验上面，而知性(思维)只是对于经验所接受的东西加以联结、比较和区别⊖。在洛克看来，思维本身并不是心灵的本质，只不过是心灵的力量和表现之一。他同样坚持思维是存在于意识内的东西，是有意识的思维，因此他指出这样的经验，即我们并不总是在思维。经验昭示出，当人熟睡时，只是有睡眠而沒有梦。洛克举出这样一个人作为例子，这人直到25岁时还记不起他曾做过任何梦。这正如席勒的讽刺短诗中所说： (429)

我早已存在，但真正讲来，

我对于任何东西也沒有思考过。

这就是说，我的对象并不是思想。但是，直观、记忆就是思维，思维就是真理。洛克的论证是很薄弱的；他只是坚持现象、坚持存在着东西，而抓不住真的东西。他完全抛弃了哲学的目的和兴趣。

他喜欢称之为观念的那种东西，一方面具有表象的意义，一方面具有思想的意义，据他说，是起源于经验：一部分起源于外在经验，一部分起源于内心经验，例如，视觉、颜色和光等等表象起源于外在经验，信仰、疑惑、判断、推理等等起源于内心经验。这是很平常的列举。洛克说，经验首先是**感觉**；其次是对于感觉的**反省**。现在就头一点关于感觉的内容实质本身来说，说来说去，还是一样，即意识所具有的一切表象、概念无疑地都是出于经验并在经验内；这一切都只关涉到人们所了解的经验。通常当人们这样说时，所了解的与此很不相同。人们说到经验，通常总是把它了解为某些熟知的东西。但是，在洛克这里，经验不外是对象性的形式；经验是 215

⊖ 《人类理解论》，第二篇，第十二章，第一节，第143页。

某种在意识内的东西，这就是说，对意识说来，经验具有对象性的形式，或者说，意识经验到经验，意识把经验看成一种对象性的东西，——一种直接的认识、知觉。这里完全沒有涉及到我们知道的是什么、我们必定经验到的是什么样的东西这一问题；而这是包含在內容实质的概念之內的。理性的东西存在着，这就是说，理性的东西对意识说来是一种存在着的东西，换言之，意识经验到理性的东西；理性的东西作为世界现象存在在那里或者曾经存在在那里，而世界现象是普遍的东西与客观的东西的结合体，所以理性的东(430)西必定是看得见、听得到的。但这并不是唯一的形式；自在存在的形式同样是绝对的和本质的，——换言之，对经验事物的把握、对〔理性东西之〕异在的假象的扬弃和通过內容自身对于內容或事情的必然性的认识才是主要的。对于这个內容实质，不论你把它当做某种经验的东西，如果可以那样说的话，当作一系列的经验概念，或表象，或者把这同一系列当做一系列的思想、自在存在，这都是无关紧要的。

洛克的主要努力在于指出，形而上学的概念怎样起源于经验，不过他做得并不完善并且只是经验地对待这个问题：空间、不可入性、形状、运动、静止和类似的观念出于外感觉；思维、意志等等出于內感觉；——普遍的概念、存在、统一、能力等等观念出于两者的结合。

(丙)因此洛克的出发点，即：一切都是经验；我们就从这种经验抽象出关于对象及其性质的普遍表象。于是洛克对于外在的性质作出一种区别，这种区别早已在亚里士多德那里出现过，而且我216们也曾在笛卡尔那里看见过。他区别开第一性质和第二性质：第一性质眞正地属于对象本身；第二性质不是眞实的性质，而是基于感官的本性的东西。第一性质是机械的，如广延、坚硬、形状、运动、

静止；这是物体方面的性质，正如思维是精神的性质一样。我们的特殊感觉和各种规定，如颜色、声音、香臭、味道等等却不是第一性质。这种区别在笛卡尔那里也有，只不过形式不同。笛卡尔把第(431)二性质规定为不构成物体的本质的性质：洛克则认为它们是与感觉相对的，或者是属于为意识而存在的性质；洛克诚然也把形状等等算作物质的本质。与感觉相对的性质，按照亚里士多德说来，是固体性㊀；但是，这种说法，关于物体的本质一点也沒有搞清楚。——在洛克这里甚至也作出了自在存在和为他存在的区别，按照这种区别，他宣称为他物而存在这一环节是非本质的，——然而他却看到，一切眞理只在于为他物而存在。

(丁)当他假定了经验之后，他进一步指出，知性或理解力(intellectus)是发现和创造共相的能力。伍斯特的主教曾提出这样的反驳说，"如果实体的观念是依据清楚明晰的理由而来，则它就既不是出于感觉，也不是出于反省"。洛克答道："普遍的观念不是从感觉或反省进入心灵的，而是知性的产物或创造物。心灵是依据它从感觉和反省"(內心的意识或內心的规定)，"所获得的观念而形成普遍观念的"。知性的工作现在就在于，从这些所谓观念里，217产生出一大堆新的观念，通过加工、通过把许多简单的观念联合为一个观念、通过比较和区别、最后通过分离或抽象，这样一来普遍概念就起源了；——象空间、时间、统一和杂多、原因和结果、力量、(432)自由、必然就是这样产生的。"所以知性是能动的"；不过"它的能动性"只在于对普遍观念的"联系和结合"上面。洛克认为知性的本质在于从知觉得来的简单观念通过比较和结合以形成新的规定的形式活动。他说道："知性就它的简单形态(modes)看来"——如力量、数、无限性等简单规定——"完全是被动的，它从事物的存在和运

㊀ 参看亚里士多德：《论灵魂》，Ⅰ，11。

行里接受它们，象感觉把它们提供给它那样，它并不能够造成任何一个观念”。知性是对包含在各个对象中的抽象感觉的把握。因此它也能作出简单形式与混合形式的区别。因此因果等观念乃是一种混合的形态；试看他怎样描述这个观念的起源。

就指出复杂的观念起源于简单的观念来看，洛克具有摆脱了单纯的下定义的方法的优点。这个方法告诉人：实体是这样、样式是这样、广延是这样等等，这样就构成一整套连贯的命题。现在知(433)性怎样从具体的观念里获得普遍的观念的方法成为主要的事情。218 洛克特别发挥了这种从经验派生出普遍观念的方式。不过，他进行这种推演的方法，却完全沒有意义，——极其形式，是一种空洞的同语反复；他的这种说明是非常琐屑的、令人厌倦的，而且冗长之极，例如，我们通过视觉和触觉，从对物体的距离的知觉中形成空间的普遍观念。换言之，他的意思是说：我们感知到了一特定的空间、加以抽象，于是我们就有了一般的空间概念。对于距离的知觉提供我们关于空间的诸表象；这里并沒有什么推演，而乃只是排除掉一些别的规定。须知，距离本身即已是空间性；因此知性只是从空间性中形成空间性的规定。——同样，通过在清醒时刻中诸表象的不间断的连续，我们得到时间的概念；这就是说，通过特定的时间，我们感知到普遍的时间。许多表象一个跟一个地相连续；我们只消把特殊的表象排除开，于是我们就获得一般的时间观念。

实体照洛克看来是一个复杂的观念，它起源于我们常常感知许多简单观念（如蓝、重等等）彼此联在一起。我们把这种联在一起表象为某种支持这些观念的东西，并且认为这些观念都存在于这种东西之中。同样，能力等等观念也是这样得来的。这是令人厌倦的。洛克并以同样的方式推演出自由和必然、原因和结果等(434)规定。“原因和结果。当我们的感官觉察到事物经常变化，我们不

能不观察到，不同的特殊事物，特质和实体两方面”——在纯全斯宾诺莎意义下——“开始存在；而且它们所以获得这种存在是由于某些其他事物一定的作用和效果。从这种观察，我们就获得我们 219 关于原因和结果的观念；例如，蜡遇着火就会熔化。这也是令人厌倦的。洛克还继续说道：“我想，每一个人在他自身内都发现有一种力量，能够开始或中止、继续或完结他自身内的各种动作。由于观察心灵的力量对于人的动作的限度，就产生出自由和必然的观念”。我们可以说，实在沒有比这种观念的派生更为肤浅的了。重要的是观念的內容实质，——他这里完全沒有接触到。洛克这种说法，只是突出地使人注意于包含在具体关系中的一个规定；因此知性只是〔一方面〕*在抽象，另一方面在下固定的结论。这种看法的基础只包含在把特定的表象转变成普遍性的形式。但是我们需要说明其所以然的，也正是这个根本性的本质。这里，洛克自己也承认，例如对于空间，他是不知道其自在自为的本质的。

洛克这种对于复杂的观念的所谓分析以及对于这些观念的所谓解释，由于非常清楚明晰，曾受到普遍的欢迎。因为，说由于我们感知时间，所以我们具有时间的概念，——实在沒有比这更清楚的了。如果我们沒有眞正看见空间，怎么会有空间概念？现在我们旣有空间概念，故我们必定看见空间。——这也再清楚沒有了。所以法国人特别采纳了这种说法，并加以进一步的发挥；他们所谓 (435) Idéologie（观念学）所包含的不外是这种东西。

（戊）“共相本身、类概念的形成是由于我们把特殊的存在或特质从它们的时间、地点等等具体情况分离开”。现在人们所谓种或类，只不过是我们的知性的一种产物，这种产物是与外部客体相 220 关联的。照洛克看来，共相本身是我们心灵的产物；共相并不是客

* 第307页。

哲四

观的东西，只是与客体有联系罢了。当然类表达了某种在对象内的东西；但类并不创造对象。因此洛克把本质区别为真实本质与唯名本质，两者中前者表达出事物的真本质；于是类便只是唯名本质了。“这些名称有助于区别开我们的知识的种类；不过我们不知道自然的真实本质”。对于类本身是空无、不在自然之内、不是绝对规定了的东西，洛克提出了一些很好的理由，他举出畸形怪物作为例子。——假如类是绝对的，那就不会有畸形怪物了。但是，他忽视了，既然类本质上就是存在的；那么，它里面就可以包含别的规定。这些规定可以互相区别；在这个范围内，个别事物互相影响，因而可以妨害类的存在〔而形成畸形怪物〕。洛克的说法直无异于这样的论证：善没有自身存在，因为有了恶人；或者说，圆没有(436)自在自为的本性，因为譬如说一棵树木的躯干呈现出不规则的圆形，或者我画出一个很坏的圆圈。自然本身是不能够完全正确地符合于概念的；概念只是在精神中有其真实的存在。再则，说类本身是空无，说共相不是自然的本质，自然的自在本性不是思维的对象，这无异于说，我们不认识真实本质，——这就令我忆起那一直经常重复、使人厌烦的祷词：

自然的内在本性，没有
221 任何被创造的心灵能够认识，

这就会导致认为为他物而存在、知觉没有自在存在的观点，这种观点还没有达到认自在存在是共相那种积极的观点。在认识的性质这个问题上，由于坚持为他物而存在，洛克落后得很远，至少落后于柏拉图。

更值得注意的是：洛克从健全的理智出发，抨击那些普遍的原则、公理，即 A＝A，如果某物是 A，则它就不能是 B。这些原则是多余的，至多只有很小的用处，或者根本就没有用。谁也不曾在矛盾

律的基础上建立起一种科学。根据这些原则，既可以对眞的东西作出证明，也同样可以对假的东西作出证明；它们乃是同语反复。

这就是洛克的哲学。洛克其他方面有关教育、容忍、自然法或者一般国家法所取得的成就不属于这里讨论的范围，而属于文化教育领域。——贝尔的哲学，表现在他的《辞典》里面，一点玄思的气味也沒有，洛克也同样缺乏玄思。还有一个重要之点必须提到的，就是洛克要求对特定的对象加以论证和理性思考，——主要是指，例如摩尼教人，用理性、用哲学家的名义，来攻击神学和天启的教义，这些攻击的理由，曾被认为是通过理性自身，无法反驳的。(437) 与此相反，前此的神学也断言，它是完全符合理性的，并且认为理性只有一种形式的任务，即对神学的內容，不经过自己的思考，加以论证，使之可以理解。——〔这都是洛克要求自由的理性的思考所要反对的〕。

认识眞理是哲学的目的，在洛克这里却须用经验的方法来达到这个目的。经验方法有助于促使人注意到普遍的规定。但是这种哲学思想不仅只是通常意识的观点，在通常意识看来，其思维的一切规定都是外面给予的，它谦逊到这样一种程度以致忘记了它自己的能动性；而且在这种经验的推演和心理的起源里，对于哲学 222 的唯一责任，即探求这些思想和关系是否具有自在自为的眞理性的观点，一点也找不到。

洛克的哲学可以说是一种形而上学；它研究普遍规定、普遍思想；而这种普遍却是从经验、从观察派生出来的。洛克的哲学解释了普遍观念，由于它是把普遍从具体的知觉中抽象出来的。这种抽象的办法是支离琐碎的。人们可以（象沃尔夫所做的那样）说，从具体的表象开始乃是武断的作法。从蓝的花、蓝的天产生有同一性的蓝的观念。原因和结果也以同样方式产生。我们也可以直

接从普遍的观念开始。我们在我们的意识内发现时间、原因的观念；这些观念乃是意识中较后起的事实。这个方法以推理作为基础，只是在这里还必须区别成各种不同的表象，而这些表象必须看成主要的东西；在洛克那里，完全沒有考虑到这种区别。——另一方面，这是一个实践的方法，这个方法以同样的方式对待对象，即思想应用其自身于对象，或者说，从诸多对象里抽引出它们的思想(438)来，促使人注意到內在于对象中的本质上普遍的东西。我们具有公民社会、国家；这是一个很大的复合体：统治者的意志，臣民、他们的目的、个人福利。这里，我们是投身在具体事物之中的。当我们拥有这些对象在我们前面时，则我们就能够抽引出普遍的观念。但是，我们必须区别开，哪一个观念是主导的观念，在这个观念面前，别的观念必须让步。——

洛克的哲学无疑是一种很易了解的、平凡的哲学，正因为如此，也是一种通俗的哲学，对于这个哲学，整个英国的哲学直至今223天还同它有着密切的联系。洛克哲学是通常叫做‘哲学’的这种思维活动的一般方式。他的这种理论，也是从我们直接遇到的和接触到的知觉和经验出发；这些规定是基础，是本质的东西。他的这种理论是从人们当前的心灵、从自己內心的和外部的经验出发。这个形式是从当时产生的科学导引进来的。因此，牛顿在英国被公认为卓越的哲学家。这种形而上学化了的经验主义一般在英国和欧洲都认为是最好的考察和认识的方式。总的讲来，科学，特别是经验科学必须承认它们是起源于这种经验的进程的。从观察中引申出经验，在他们那里就叫做哲学。牛顿从经验中抽引出他的理智的命题，也算是这样一种哲学；但是，在物理学和颜色学方面，他有了坏的观察，并且还作出坏的推论。他是从经验达到普遍的观点，又以普遍观点为基础，从而构造成个别事物。这就是他的理

论。观察事物并认识事物的内在规律和内在共相成为哲学的目的。人们抛弃了从原则、从定义出发的经院哲学方法。实践的哲学、论辩思维的哲学现在已广泛流行，这样一来，心灵的地位就经历了整个革命。共相是规律、力、普遍的物质；这些东西用定义、公理的方式表达出来。这比斯宾诺莎走远了一步，斯宾诺莎也同样从定义开始，这是被认为不正确的。现在，共相是派生出来的，不复是神谕式地设定起来的。唯一重要之点是洛克提出的问题：那些观念是从哪里来的。因此经验的分析是主要的事情。近代科学、自然科学、数学、和英国人的国家学等等是从哪里起源的。英国人首先提出了关于国家的思想，从这方面看来，必须举出霍布斯作为例证。 (439) 224

2. 胡果·格老秀斯

胡果·格老秀斯曾经与洛克同时考察了各国的法律。前面所提到的方法也就是格老秀斯所运用的方法。他曾经片面地运用那个方法来考察物理的和政治法律的对象。他也认为经验是一切有效准的东西的基础；这是当时文化的一个主要环节。

胡果·凡·格老特1583年生于荷兰的德尔福特，是一个法学家、辩护士和法律顾问。但是，在1619年，他却牵连在巴恩威尔德案件中，被迫逃离本国，长时期居住在法国，1634年，他去瑞典，在瑞典女王克利士丁娜朝中任职。1635年他担任瑞典驻巴黎的大使。1645年在从斯德哥尔摩往荷兰的旅途中死在德国的罗斯托克㊀。

他的主要著作是《论战时与平时的法律》，1625年；这书现在已经没有人读了，但它却发生了很大的影响。格老秀斯曾经用历 (440)

㊀ 布鲁克尔：《批评的哲学史》，第四卷，第二部，第731—736，743—745页。

史的方式，并且部分地根据《旧约》，陈述了各个国家在战争时期与和平时期的不同情况下彼此如何对待对方，——亦即寻求在各个国家中都通行有效的东西。他完全陷于经验的抽象推论和事实之堆在一起。把各个国家间相互的关系加以经验地排列在一起，再兼之以经验的抽象推论，——譬如说：不应该杀害俘虏，因为战争的目的是解除敌人武装，这个目的既已达到，故应不为已甚等等⊖，——用这种经验方式来综论事实具有使普遍原则、理智的和225 合理的原则为人所意识到、为人所承认，并使其或多或少可以为人所接受。我们看见，他列举了许多例如关于辩护王权的普遍原则、规律；思维被应用了来考虑一切事情。我们是不能够满足于这类的证明和演绎的；但是我们不应该忽视这种做法所取得的成就：这就是建立普遍原则，这些原则以对象本身为其最后的根据，并且在精神、思想中找到根据，得到证明。

3. 托马斯·霍布斯

国家内部政治法律的关系在英国特别得到发挥，因为英国人的特殊法制足以引导人们对这个对象加以反思。霍布斯以见解的(441) 独创性擅长、著名，曾任德旺郡伯爵的家庭教师。他于1588年生于马尔麦斯伯利；死于1679年。他是克伦威尔同时代的人，他在时代的事变里、在英国革命里找到了机会对国家和法律的原则加以反思；并且事实上他在这些问题上充满了自己独到的见解。他写了很多东西，也有关于一般哲学的著作：《哲学的要素》。这书的第一部分《论物体》，1655年在伦敦出版；在这一部分里，他首先考察了逻辑学，其次论第一哲学，即本体论，再次论运动和体积的关

⊖ 参考《论战时与平时的法律》，第三卷，第十一章，第十三至十六节（来比锡，1758年8月格罗诺沃版），第900—905页；第四章，第十节，第792—793页。

系，这是一个力学的体系和通俗的物理学体系。第二部分是《论人》，第三部分是《论国家》。他在序言中说，“哥白尼开创了天文学，伽利略开创了物理学；以前在这两门科学里并没有什么确定的东西。哈维发挥出人体的科学，开普勒发展了天文学和普通物理学”。根据前面所讲过的观点来看，所有这些都算是哲学；因为反思的理智都想要在它们里面去认识普遍。他又说：“就关于国家和法律的哲学而论，没有更早于他的《论国家》一书的㊀。这书（巴黎，1642年）㊁以及他的《利维坦》都是遭到大声反对的著作；后一种著作被禁止发行，因此极为罕见。两书均包含着关于社会和政府的本性的思想，这些思想较之许多现在流行的著作更为健全。在他看来，社会、国家是至高无上的东西，社会、国家对于法律和传统宗教以及它们外在活动具有绝对的决定力量；并且由于他把法律和宗教从属于国家，所以他的学说当然人们视为畏途了。但是他的学说中也同样没有什么玄思的东西、真正哲学的东西，在格老秀斯思想中就更少了。 226 (442)

在此以前，人们提出了理想、或者尊崇《圣经》、或者崇奉传统法律作为权威。与此相反，霍布斯试图把维系国家统一的力量、国家权力的本性回溯到内在于我们自身的原则，亦即我们承认为我们自己所有的原则。这样就发生了两个相反的原则：第一为臣民对统治者的权威的被动服从；统治者的意志就是绝对法律，而且被抬高到超出一切别的法律之上。所有类似这样的权威都被表明为与宗教有密切的联系，并且从《旧约》举一些例子如扫罗和大卫的故事来作证明。第二，在为克伦威尔所利用的运动中，产生出一种

㊀ 霍布斯：《致读者书》（霍布斯哲学著作集，拉丁文本，阿姆斯特丹，1668年4月），第1—2页。

㊁ 参考布鲁克尔：《批评的哲学史》，第四卷，第2，154页。

宗教狂热，这种狂热情绪从《圣经》中得出了与前一种正相反对的原则，即财产平等一类的原则。按照前一种态度，刑法、婚姻法均远从摩西法典袭取其规定；或者一般说来，这些法律都是从彼岸世界取得条款，并且被认作为显明的神圣命令所规定并保证其有效的。与此相反，出现了理智论证，遇事都要问个理由，这里面包含227 着我们自己的规定；这个东西人们叫做健全理性。霍布斯也主张被动的服从，并拥护国王权力的绝对任意性。但同时他又试图从普遍的规定推论出国家权力、君主权力等等原则。他的见解是肤浅的、经验的；不过他论证这些见解的理由和命题是有独创性的，它们是从自然的需要提出来的。

甲、霍布斯从这样一种自然状态出发，即在这种状态中人人都有统治他人的冲动。他断言："一切公民社会都起源于一切成员间相互的畏惧"；所以这是一种意识内的现象。"每一个社会都是(443) 为了自己的利益或者名誉，亦即为了自私而结合起来的"㊀。——这就是说，为了保证自己的生命、财产和享受；所有这些都不是彼岸世界的东西。

乙、"尽管人人强力极不平等，但都具有一种自然的平等"；他用一种特殊的理由来证明这点，他说即因为"每一个人都能够杀死他人"，这就是说，每一个人都拥有制服他人的最后权力。"每一个人都是至高无上者"㊁。所以他们的平等不是出于最大的强力，也不是象最近时期那样，奠基在精神的自由、同等的尊严、独立自主上面，而是奠基在人人的同等软弱上面；每一个人对另一个人来说都是一个弱者。

丙、"在自然状态中，所有的人都有伤害他人的意志"；都有对

㊀ 《论国家》，第1章，第2节（哲学著作集，阿姆斯特丹，1668年），第3—4页。

㊁ 同上，第3节，第4页。

他人施行暴力的意志；因此每一个人都畏惧别的人。霍布斯所了解的自然状态是就其真实意义而言，他所指的，并不是关于一个什么天真的善良的自然状态的空谈；这乃是动物的状态，一种具有不屈不挠的自己意志的动物状态。因此，所有的人都想要伤害他人，并且想要"保证自己不受他人的侵犯，自己获得优势和较大的权力。不同的意见、宗教、欲求引起争斗；强有力者在争斗中取得了胜利"㊀。 228

丁、"因此自然状态是一个一切人不相信一切人的状态；在自然状态里存在着一切人反对一切人的战争（bellum omnium in omnes)"，并且存在着人人竞相胜过对方的企图。自然这一名词具有双关意义，一方面人的本性（natur）指他的精神性、合理性而言；另一方面，他的自然状态则指人按照他的自然性而行动的状态而言。在自然状态中，他按照他的欲望、嗜好等等而行动；人的理性的一面就是对他的自然性一面的直接征服。"在自然状态里，某种不可抗拒的力量赋予人以权力去统治那些不能抗拒的人；说一个人会容许在他的暴力支配下的人恢复自由，并重新变成强大，那是荒谬的"。由此他现在就得出这样的结论："人必须超出自然状态"㊁。这是很正确的。自然状态并不是应然的状态；它必须被抛弃掉。 (444)

戊、于是霍布斯进而讨论足以保持和平的理性规律。这个规律要使私人意志从属于普遍意志；自然的、特殊的意志必须从属于普遍意志、理性规律。但是这种普遍意志并不是所有的个人的意志，而乃是统治者的意志，因此统治者的意志并不对个人负责，而

㊀ 《论国家》(同上，拉丁文本，1668年)，第四至六节，第4—5页。

㊁ 同上，第一章，第十二至十四节，第6—8页；《利维坦》，第十三章(拉丁文本著作)，第63—66页。

毋宁是反对这种个人意志的；一切个人必须服从它㊀。这样，问题的内容实质现在就完全放在另外一个观点之下了。于是，从这样一个正确的观点，即普遍意志必须安置在唯一的、君主的意志之内的观点出发，就出现了一个绝对统治、完全专政的状态。但是这种

229 法律的状态并不是某种别的东西，而只是一个绝对法律的意志；因而这种普遍意志并不是独裁，而乃是理性的意志，是用法律形式宣告出来并且系统地规定了的意志。

李克斯纳说："在霍布斯看来，法律不是别的，只是通过铁的纪律从人类的原始恶性里强迫压制出来的和平的条件"㊁，——也就是在"一切人反对一切人的战争"里寻求和平的条件。——在霍布

(445) 斯的学说里，至少存在着这样一个特点，即在人性、人的欲求、嗜好等等的基础上设定了国家的本性和机体。英国人对这个被动服从的原则谈论得很多，按照这个原则，他们说，国王的权力是出于神授。就一方面看来，这是很正确的；但是这不应该理解为国王没有责任，人民必须服从国王的盲目任意和单纯的主观意志。

4. 库得华斯

库得华斯想要在英国复兴柏拉图，但是他采取了笛卡尔式的证明方式和一种烦琐枯燥的理智形而上学。他写了一册有名的著作：《真正理智的宇宙体系》；但是他有时以拙劣的形式表述柏拉图的理念，并且夹杂进去一些关于上帝、天使的基督教观念，把它们全部当作特殊的存在物。在柏拉图那里是神话式的东西，在他这里成为具有存在物形式的真实东西；他对于神话的东西加以煞有

㊀ 《论国家》，第五章，第六至十二节，第37—38页；第六章，第十二至十四节，第44—46页。

㊁ 锐克斯纳：《哲学史手册》，第三卷，第30页。

介事的论证，就象我们对于通常事物加以推论那样，例如推论法国军队企图在英国登陆是否可能，如果可能，是否可以成功。基督教的理智的世界完全被降低成为通常现实性，因而也就被他破坏了。

5. 普芬多夫

230

为了在国家本身内确立一个公正的关系，并奠定一个合法的制度的斗争中，反思的作用显得重要，而且反思也对此最为关切和感到兴趣。并且象在胡果·格老秀斯那里所作的那样，也同样在普芬多夫这里发生，即把人的艺术冲动、本能、社交冲动等等当作原则。在这里，他虽说仍然承认国王的神圣权利，根据这种权力只有国王才对上帝负责，不过也有义务听取教会的意见。但是现在(446)他也考虑到人类所具有的冲动和需要。人的冲动和需要被看成私法和公法的基础，并且又从其中派生出对于政府和统治者的义务，从而人的自由也随之得到保证。

撒缪尔·封·普芬多夫1632年生于德国的撒克逊；在来比锡和耶拿大学学习民法、哲学和数学；1661年任海得堡大学教授时，第一次创设自然法和国家法一科作为学院学习的课程；1668年在瑞典任职，后来又改在布兰登堡任职，1694年以枢密顾问之职，卒于柏林。他写了多种关于政治、法律和历史的著作；特别值得注意的是他的著作：《论自然法和国家法》，共八卷，伦敦1672；此外还有一种《论人的义务》的纲要，出版地同上，1673.8，和《普遍法学要素》㊀。他认为，国家的基础是社会交往的本能；国家的最高目的在于通过把内在的良心义务转化为外在的强制义务来保证社会

㊀ 布勒：《近代哲学史》，第四卷，第二篇，第519—523页；锐克斯纳：《哲学史手册》，第三卷，第29页。

生活的和平和安全㊀。

231

6. 牛　顿

另一方面就是，思想同样集中在对自然的研究上；在这方面，伊沙克·牛顿以他的数学上的发现和物理学上的贡献而著名。他 (447) 在 1642 年生于剑桥。他特别研究了数学，并且成为剑桥大学的数学教授。后来他成为伦敦皇家学会的主席，卒于 1727 年。

对于洛克哲学，或者一般英国哲学学风的传播，并且特别把它应用在物理科学方面，牛顿无可争辩地作出了最多的贡献。"物理学，要谨防形而上学呵"！就是他的口号㊁，因此这无异于说，科学，谨防思维呵！他和当时的一切物理科学家一样，直到今天，一直忠实遵守他的口号，不许自己对物理学的各种概念予以〔批判的〕考察或者对思想加以思维。可是物理学沒有思维就会一事无成；物理学只有通过思维才能获得它的范畴和规律，——沒有思维，它再也不能前进。不过牛顿的主要贡献在把力的反思范畴导入物理学；他曾经把这门科学提到反思的观点，提出力的规律以代替现象的规律。这样一来，牛顿对于概念完全是一个陌生人，正如另外一位英国人对他所感到的那样，这位英国人，当他得知他整个一生都说的是散文式的话时，感到不胜惊喜，由于他从来沒有意识到他对散文有那样高的成就；——牛顿就沒有得知他自己的情况，当他自以为他是在同物理的事物打交道时，他沒有意识到他拥有 232 概念，他是在同概念打交道；在这里牛顿恰好形成了波墨的对立

㊀ 锐克斯纳：《哲学史手册》，第三卷，第 31 页；参看普芬多夫：《论自然法和国家法》，第二卷，第二章，第五至七节（美因河畔的弗兰克福 1706年 4 月），第 157—161 页；第七卷，第一章，第 900—909 页。

㊁ 布勒：《近代哲学史》，第四卷，第一篇，第 115 页；参看：《牛顿光学》，第三部分（伦敦，1706 年 4 月），第 314 页。

面，波墨把感性事物当成概念来对待，由于精神的力量，他完全掌握了它们(诸概念)的现实性，并且控制了它们；与此相反，牛顿把概念当成感性事物来对待，并且经常以象人们处理石头和木头的方式来处理概念。

甚至现在情形也还是这样。在物理科学的开端，我们读到，例如，惯性力、加速力、分子力、向心力、离心力就被看成固定的规定，——因为这里有着这些规定；本来是反思的结果的东西，却被表述为最初的根据。人们试问这些科学所以没有取得进步的原因，这答案只能是，因为人们不知道，他们须同概念打交道，并且下定决心，不要带着意义和知性去接受这些规定。因此，譬如，在牛顿的光学里，就有许多从他的经验派生出来的结论，是那样地不可靠、那样地缺乏概念，以致虽说这些结论是被提出作为最良好的例证，以表明人们如何根据实验和实验的结论以便认识自然界，但又可以作为例证以表明，我们既不须实验，也不须从实验得出结论，而且一般讲来，什么也不能认识。经验的这种贫困状态为自然自身所驳倒了或否定了；因为自然较优于它表现在这种贫困经验中的状态，——自然本身和向前进展的经验驳倒了那原来的经验。因此，即在牛顿的那些宏伟的光学发现中，最多余不过的一项乃是把光分为七色，因为一方面，这达到了全体与部分的概念，另一方面，由于它闭着眼睛坚决不管对立的方面。 (448)

从这时以来，实验科学在英国人那里就叫做哲学；数学和物理学就叫做牛顿哲学。政治经济学的规律，如有关自由贸易的一些一般原则，现在在他们那里也叫做哲学原则，也叫做哲学。化学、物理学、理性国家学，建筑在思维经验上的普遍原则，以及在被表明为有必要的和有用的东西这个范围内的任何知识，在英国人那里，随处都被叫做哲学。从哲学中的这种经验方法——洛克就是 233

这种经验哲学的形而上学——现在我们就过渡到莱布尼茨。

(449)

三、第三阶段

1. 莱布尼茨

第三是莱布尼茨和沃尔夫的哲学。莱布尼茨在其他方面是反对牛顿的，在哲学方面也坚决反对洛克及其经验论，同时又反对斯宾诺莎。他主张思维，反对英国式的感觉，反对感性的存在，主张思维对象是真理的本质，如同早先波墨主张自在的存在一样。斯宾诺莎是主张普遍的唯一实体的。在洛克那里，我们已经看到，是以有限的规定为基础。莱布尼茨的基本原则却是个体。他所重视的与斯宾诺莎相反，是个体性，是自为的存在，是单子，——但他并没有把思维对象看成'我'，看成绝对概念。这些互相对立的原则是背道而驰的，却又是相辅相成的。

哥特弗里特·威廉·莱布尼茨(男爵)1646年生于来比锡，父亲是来比锡大学哲学教授。他原来专攻法学，后来按照当时的习惯，首先研究了哲学，而且下了很大的工夫。他首先在来比锡大学获得了非常广博的知识，然后到耶拿大学跟随数学家兼神智学家维格尔研究哲学和数学，并在来比锡大学获得哲学硕士学位。他也曾在来比锡大学参加哲学博士学位考试，作了哲学论题答辩，其中有几个论题现在还保存在他的全集里。㊀ 他取得哲学博士学位的第一篇论文是De principio individui〔《论个体原则》〕，——这是他的全部哲学的抽象原则，与斯宾诺莎针锋相对。他在获得优异的学识之后，又想考法学博士学位。可是他遇到一件今天很难遇见的事情，就是来比锡大学法学院说他年龄太小，取消了他的博

234 (450)

㊀ 《莱布尼茨全集》，杜腾版，第二册，第一部分，第400页。

士资格(尽管如此,他还是官居帝国朝廷参议,直到逝世); 这可能是由于他的哲学见解太多,人们看到他大力研究哲学,心里很不乐意。于是他离开来比锡前往阿尔特多夫,在那里顺利地通过了博士学位考试。以后不久,他在纽仑堡认识了一个炼金术士团体,被拉进团体担任职务,作了一些炼金术著作的提要,深入地研究了这门难懂的学问。㊀

他的学术活动涉及历史、外交、数学、哲学诸方面的研究。——后来他在马因兹任职,当了法院参议。1672 年他受聘担任美因茨选帝侯相国博因堡男爵的一个儿子的教师,曾经陪同这个年青人旅居巴黎。他在巴黎住了四年,与大数学家惠更斯结识,经惠更斯介绍,开始进入数学界。在弟子学业结束、东家博因堡男爵逝世后,他独自前往伦敦,认识了牛顿和另外一些学者; 他们的首领是奥尔登堡,斯宾诺莎也与此人有联系。美因茨选帝侯逝世后,莱布尼茨失去俸禄。于是他离开英国,返回法国,后来受不伦瑞克-吕南博格公爵聘请,担任公爵府参议和汉诺威图书馆长,得到特许,可以在外国爱住多久就住多久,因此他又在法国、英国、荷兰侨居了一个时期。1677 年他在汉诺威住了下来,忙于政务,特别是研究历史问题。他曾经在哈兹山安装机械,排除危害矿山的洪水。就在1677年,他在百忙之中发明了微分学; 在这件事情上,他与牛顿发生了争执,这是牛顿和伦敦科学会十分卑鄙地挑起的。㊁那些英国人把一切都归给自己,不以公道对待别人,宣称牛顿是微分学的真正发明人。其实牛顿的 Principia〔《原理》〕问世较晚,该书的第一版里还有一个注赞扬莱布尼茨,这个注后来不见了。

235 (451)

㊀ 若古尔爵士先生著:《莱布尼茨先生传》(见《神正论》,阿姆斯特丹 1747 年版,第一册),第 1—25 页;布鲁克尔:《批评的哲学史》,第四册,第二部分,第 335—343 页。

㊁ 《莱布尼茨先生传》,第 25—28,45,59—62,66—71 页; 布鲁克尔:《批评的哲学史》,第四册,第二部分,第 343—353 页。

他从汉诺威出发，多次旅行德国各地，而且受公爵委派，专程前往意大利，搜集艾斯特家族的史料，以便进一步证明这个世家与不伦瑞克-吕南博格公室的血统关系。他在历史方面做了很多工作。由于他同普鲁士王腓特烈一世的夫人汉诺威郡主索菲娅·夏洛特稔熟，他也在柏林住了很久，促成了柏林科学院的建立。在维也纳他又结识了欧根亲王，因此他最后当了帝国宫廷参议。他这番旅行的结果，是发表了一些非常重要的历史著作。1716 年他死于汉诺威，享寿七十岁。㊀

(452) 莱布尼茨不仅在哲学方面，而且在很多科学部门作了大量工236 作，精心钻研，并且开辟了道路，特别是在数学方面；他是微积分方法的发明人。他在数学和物理学方面的伟大贡献，我们现在不去管它，在这里我们只考察他的哲学。我们可以把他的作品看成他的哲学的完备体系。他那部在人类理智问题方面反对洛克的著作（Nouveaux essais sur l'entendement humain〔《人类理智新论》〕）篇幅较大，〔但〕这部书只是他对别人的驳斥。因此他的哲学完全分散在一些小册子、书信和答辩中；我们根本找不到任何他所写出的完整系统著作。他的 Théodicée〔《神正论》〕在读者中间最著名，看起来好象是完整的系统著作，其实是一部通俗著作，是他为索菲娅·夏洛特王后写的，目的在于反对贝尔，他在这部书里是竭力不用思辨的方式论述问题的。有一个武腾堡的神学家僧侣名叫普法夫（Pfaff）者，和另一些与莱布尼茨有通信关系、并且很懂得他的哲学的人，曾经指出这一点责问莱布尼茨，莱布尼茨坦率地承认了，说这部书本来是用通俗的方式写的。㊁后来他们又取笑沃尔

㊀ 《莱布尼茨全集》，第二册，第一部分，第 45—46 页；《莱布尼茨先生传》，第 77—80，87—92，110—116，148—151 页；布鲁克尔：《批评的哲学史》，第 353—368 页。

㊁ 《莱布尼茨先生传》，第 134—143 页；布鲁克尔：《批评的哲学史》，第四册，第二部分，第 385，389 页；邓尼曼书，第十一册，第 181—182 页。

夫，因为沃尔夫认为这部书写得十分严肃认真，他认为，莱布尼茨即使不是以这种意义下的严肃态度写《神正论》的，却也不知不觉地在其中写下了他的最好的思想。贝尔是一个敏锐的辩证法家，他在所有的地方都采取了我们在梵尼尼㊀那里提到过的那种态度；因为他反对宗教教条，他说，教条是不能用理性来证明的，我们不能通过理性认识教条是真理，服从教条的是信仰。莱布尼茨的《神正论》对于我们来说已经不再是完全可以接受的了；这是一种 (453) 在尘世的罪恶方面为神所作的辩护。其结论是一种以偏颇的思想为依据的乐观主义，认为神要使一个世界产生的时候，就在许多可 237 能的世界里面挑选了尽可能最好的——最完满的世界，因为这个世界在它所包含的有限物方面可以是完满的。㊁这话虽然一般地可以说，但是这种完满性并不是确定的思想；有限物的本性并不是确定的。

正如我们说过的那样，莱布尼茨的**哲学**分散在许多为了不同的目的而写的文章、书信等等里面，这些东西是由于要答复别人的反驳，必须对一些个别的方面进一步发挥而写出的。所以他是个别进行答复；真正说来，他既没有对自己的哲学作过全盘的概观，也没有把它全盘地阐述出来。他的真正的哲学思想的大部分集中讲述在一篇关于神恩的原理的论文中，即 Principes de la Nature et de la Grâce〔《自然的原理和神恩的原理》〕㊂，特别是讲述在那篇给萨伏依亲王欧根写的论文里。㊃布勒㊄说："他的哲学并不是一

㊀ 参看上文第 246—248 页。

㊁ 《神正论》，第一册，第一部，第七至八节，第 83—85 页；《自然的原理和神恩的原理》(《全集》，第二册，第一部分)，第十节，第 36 页。

㊂ 《莱布尼茨全集》，第二册，第一部分，第 32—39 页。

㊃ 同上，《哲学原理》，第 20—31 页。

㊄ 《近代哲学史》，第四册，第一篇，第 131 页。

种自由独立的独创思辨的产物，而是各种经过检验的旧学说体系"和新学说体系"的结果，是一种折衷主义；莱布尼茨曾经以一种独特的方式试图补救这种折衷主义的缺点。这是一种在书信中进行的散漫的哲学探讨。"

大体说来，莱布尼茨在他的哲学中的做法，就好象物理学家们制定一个假设时的做法一样。有一些与件存在着，要对这些与件作出解释。要找出一个普遍的观念，从其中能够推演出特殊的东西来；在这里，由于有一些与件存在着，必须设置一个确定的普遍(454)观念，例如关于力或物质的反思规定，使它与这些与件相适合。因此莱布尼茨的哲学看起来不大象一个哲学体系，倒是象一种假设，238 也就说，象一些关于世界本质的思想，根据一些被假定为有效的形而上学的规定、表象的与件和前提来规定世界的本质。[1] 莱布尼茨对于观念、本质的那些看法，象他所想的和规定的那样，乃是适应着与件而设置起来的，——他以一种说故事的方式讲出这些思想，并沒有概念在全体中的一贯性。莱布尼茨的思想，就其本身来说，在联系方面是沒有必然性的；他的哲学看起来好象是一些他所作出的一个跟着一个的论断。他的这些论断看起来好象是一些任意的看法，一篇形而上学的小说；当我们看出他要想以此避免什么困难的时候，我们才懂得重视这些看法。真正说来，他是使用了较多的外在根据来建立各种关系："因为这样一些关系并不能实际出现，所以沒有别的办法，只有这样规定下来。"如果我们不知道这些根据，那就会觉得这种论证进程似乎是任意的。

1. 莱布尼茨的哲学是一种唯心论，一种理智主义。莱布尼茨认为宇宙具有理智性，这个观念一方面与洛克对立，另一方面也与斯宾诺莎的实体相对立。这个观念一方面进一步表明了差异者和

[1] 参看《神正论》，第一册，第一部，第十节，第86页。

个体性自在自为地存在于众多单子之中，另一方面则拆散联系，把斯宾诺莎的观念性、把全部差别的非自在自为存在宣布为想象的唯心论。

甲、莱布尼茨的哲学是形而上学，是与斯宾诺莎主义根本地、尖锐地对立着的；斯宾诺莎主张一个唯一的实体，认为在这个实体 (455) 中一切确定的东西都是暂时的东西。莱布尼茨与斯宾诺莎的单纯普遍的实体相对立，以绝对的众多性、个体的实体为基础，他依照古代哲学家们的先例，把这种个体的实体称为单子，——一个已经 239 由毕泰戈拉派使用过的名称。"实体是一个能够活动的东西；它或者是复合的，或者是单纯的，沒有单纯的实体，就不能有复合的实体。这些单子就是单纯的实体。"㊀ 他证明单子是宇宙万物的眞相，他的证明是非常简单的；这是一种浮浅的反思。他的一个命题就是："因为有复合的事物，所以它们的原则必定是单纯的东西；因为复合的东西是由单纯的东西组成的。"㊁ 这个证明是够坏的了；这是以一种任意的方式从某个特定的复合物出发，然后回溯到单纯的东西。这是完全正确的，但眞正说来却是一种同语反复。事实上，如果有复合物，就也有单纯物；因为复合物就是一个包含多方面的东西，它的联系或统一是外在的。因此从这个非常浅薄的复合物范畴很容易推出单纯的东西来。这是从与件出发的推论；但是问题却在于与件是否眞实。

但这些单子并不是一种抽象的单纯物本身，——即伊璧鸠鲁的空洞的原子；那种原子是本身无规定的东西，在伊璧鸠鲁那里，一切规定都来自原子的积聚。相反地，单子是一些实体性的形

㊀ 《自然的原理和神恩的原理》，第一节，第32页（由岱梅索根据不同的片段辑成的汇编，第二册，第485页）。

㊁ 《哲学原理》，第一至二节（《全集》，第二册，第一部分），第20页。

(456) **式**，㊀——这是从经院哲学家们那里借来的一个恰当名词，——也就是亚历山大里亚派的形而上学的点；单子就是被理解为纯粹活动的亚里士多德的**隐德来希**，㊁它们本身就是形式。“这些单子并 240 不是物质的或有广延的，它们并不产生，也不以一种自然的方式消灭；相反地，它们只能通过神的一种创造而开端，也只能通过毁灭而终结。”㊂这样，单子就和同样被看成原则的原子区别开来了。创造这个名词是我们在宗教里熟知的；但这只不过是一个空洞的名词，是从想象中取来的；它要成为思想、具有哲学意义，还必须得到很多进一步的规定。

乙、“由于单纯的缘故，单子是不被另一个单子改变其内在本质的；在单子与单子之间并没有任何因果关系。”㊂每一个单子对于其他单子来说都是不相干的、独立的东西；否则它就不是隐德来希了。每一个单子都是自为的，所以它的一切规定和变相都完全是仅仅在它以内进行的，并没有任何外来的规定。莱布尼茨说：“实体有三种联系方式：(1)因果关系，即影响；(2)协助关系；(3)和谐关系。影响关系是庸俗哲学的一种关系。因为我们无法理解，唯一实体的物质微粒或非物质性质怎样能够过渡到别的微粒或性质里面去，所以我们必须放弃这样一种想法。”㊃如果我们假定了众多是实在的，那就根本不能有什么过渡了；每一个都是最后的东西、绝对独立的东西。“协助说”，按照笛卡尔的说法，“是一种多余 (457) 的东西，是 Deus ex machina〔急中求神〕，因为人们总是不断地在

㊀ 《论自然本身或论寓于创造物的活动中的力》(《全集》，第二册，第二部分)，第十一节，第 55 页。

㊁ 《哲学原理》，第十八节，第 22 页；第三至六节，第 20—21 页；《自然的原理和神恩的原理》，第二节，第 32 页。

㊂ 《哲学原理》，第七节，第 21 页。

㊃ 《对实体交通说的第三篇说明》(《全集》，第二册，第一部分)，第 73 页(《汇编》，第二册，第 402 页)。

自然事物中假定奇迹。”如果我们象笛卡尔那样假定一些独立的实体，那就无法设想任何因果联系了，因为这种联系要以一物对他物的影响、联系为前提，这样，那个他物就不是实体了。“所以只剩下和谐，即自在地存在着的统一。”“因此单子是单纯地封闭在自身之内的，并不能被他物所规定；这个他物并不能被放进单子。单子既不能越出自身的范围，他物也不能进入单子。”㊀ 这也是斯宾诺莎的看法：每一个属性都独立地表现神的本质，广延和思维之间并沒有相互作用。 241

丙、第三，“这些单子必须同时具有某些性质、某些固有的规定、某些內在的活动，使它们与其他单子区别开来。——不能有两件同样的东西；因为否则它们就不是两个，就沒有区别，而是同一个东西了。”㊁ 这里说到的是莱布尼茨的不可区别原则。本来沒有区别的东西，就是沒有区别的。这一点可以被浅薄地了解成：沒有两个个体是彼此一样的。对于感性事物来说，这句话并沒有什么意思：乍看起来，究竟有沒有两件东西彼此一样或不一样，是沒有什么关系的；反正总有空间的区别。这是一种肤浅的见解，与我们无干。深入的见解则是：每一件东西本身都是一个特定的东西，一个与别的东西本身有区别的东西。是不是有两件东西一样或不一样，这只是我们所作的一个比较，是在我们的范围内的。更深刻的东西却是它们本身固有的特定区别。区别必须是本身固有的区别，并不是相对于我们的比较，相反地，主体必须本身具有这种固 (458)

㊀ 《哲学原理》，第七节，第 21 页。

㊁ 同上，第八至九节，第 21 页；《全集》，第二册，第一部分，第四至五节，第 128—129 页：“沒有两个区别不开的个体。我的朋友，一位聪明的绅士，有一次当着选帝侯夫人的面在赫伦豪森花园里同我谈话。他认为他完全可以找到两片完全相似的叶子。选帝侯夫人不相信他的话，他就跑来跑去地找了很久，结果白费气力。两滴水或两滴牛奶用显微镜去看就可以发现是区别得开的。这是一个反对原子的论据。”（《汇编》，第一册，第 50 页）——参看《黑格尔全集》，第四册，第 45 页。

有的规定；规定必须是内在于个体中。不仅是我们通过动物的爪子来区别动物，而是动物通过爪子从本质上把自己区别开来，把自己武装起来，使自己保存下来。如果两件东西之所以有区别仅仅是由于它们是两个，那它们每一个就都是一；二本身并不构成任何关系，构成关系的是特定的区别本身，这是主要的东西。

242　丁、第四。"规定性和由规定性造成的变化，则是一种内在的、自在地存在着的原则；它具有众多的变相和对周围事物的关系，不过这个众多却始终是包含在单纯性中的众多，"㊀——一种自己反映自己的、自己保持自己的规定性。单纯的东西变化，却又始终是单纯的。众单子是自在的，因此是通过自身中的各种变形(Modifikationen)相区别的，并不是通过外在的规定。"这样一种保持和发生于本质自身中的规定性和变化，就是一种**知觉**，"——我们也可以称之为**表象**；因此莱布尼茨说，一切单子都在表象着，但并不因(459)此就都有意识。㊁换句话说，单子本身是普遍的；这种普遍性正是众多性中的普遍性或单纯性，这种单纯性同时也是众多性的运动、变化。这是一个非常重要的规定；在实体本身中设定了否定性、规定性，而并不抛弃它的单纯性和自在性。这一点也同样适用于物质的东西；物质的东西就是众多的单子。因此莱布尼茨的体系是一种理智主义的体系：一切物质的东西都是能表象、能知觉的东西。自己包含自己的表象、规定，是主要的东西。绝对的差别就是所谓概念；在单纯的表象中分开的东西被结合到一起了。详细说来，这种唯心论就包含在这一点上，即：单纯的东西是一个本身有差别的东西，但是它尽管本身有差异性，却是单一的东西，始终保持着单纯性：例如'我'、我的精神。我有很多表象，有丰富的思想

㊀ 《哲学原理》，第十至十三节，第21页。
㊁ 同上，第十四节，第21—22页。

在我心里；但是，尽管有这种差异性，我却只是一个我。‘我’就是这种能把有差别的东西一齐扬弃并规定为一个的观念性。这些规 243 定，这些包含在单子里面的表象，是以一种观念的方式存在于单子中的。单子中的这种观念性本身是一个整体，所以这些差别都只是表象。这就是莱布尼茨哲学中使人感兴趣的东西。

所以单子是一种能表象、能知觉的东西；所以他说，单子是能动的。因为活动就是单一中的差别；这是真正的差别。单子不仅能表象，而且包含着变化；它在自身中变化，却又仍然绝对是它自己。这种变化的基础是活动。“內在原则的这种使它从一个知觉进到另一个知觉的活动，就是欲望(appetitus)。”㊀表象中的变化就 (460) 是欲望。这是单子的自发性；一切都只是属于单子自身，影响是沒有的。实际上，一切事物的这种理智性是莱布尼茨的一个伟大思想。“一切众多性都包含在单一性中，”㊁——规定性并不是一种与他物相对立的差别，而是自己反映自己的。这是一个方面；但是事情并非全部如此，它也同样是与他物有差别的。

戊、这些表象并不是必然意识到的表象。意识诚然本身是知觉，但却是一种更高级的知觉；莱布尼茨把意识的知觉称为摄觉。至于单纯能表象的单子与自觉的单子之间的差别，莱布尼茨认为在于明晰程度的差别。不过表象这个名词无论如何总有些不适当，因为我们总是习惯于把它只是归给意识，归给有意识的东西本身；而莱布尼茨却也假定了无意识的表象。当莱布尼茨举例说明无意 244 识的表象时，他所根据的是昏迷、熟睡的状态，在这种状态中，我们是单纯的单子：无意识的表象就存在于这种状态中。他的证明是

㊀ 《哲学原理》，第十五节，第22页；《自然的原理和神恩的原理》，第二节，第32页。

㊁ 同上，第十六节，第22页。

根据我们刚从睡眠中醒来时具有知觉；所以睡着时必定有过另一些知觉，因为一个知觉只是从另一个知觉产生出来的。㊀这是一种无足轻重的经验证明。

己、这些单子构成了一切存在物的原则。物质无非是单子的(461)被动能力。这种被动的能力恰恰构成了表象的模糊性，或一种不能作出区别、欲求或活动的麻木状态。㊁这是对于那种表象的一个正确规定；在单纯性这一环节后面，它就是存在、物质。物质本来就是活动；如果用较好的名词来说，这就是无规定的单纯自为存在。他用昏厥来证明从模糊到明白的过渡。

庚、形体作为形体，是单子的积聚；这些单子堆是不能称为实体的，正如不能把实体这个名称用于羊群一样。㊂单子的连续性是一种秩序或广延，空间并不是自在的东西；㊃空间只是在另外一个东西里面，只是我们的理智给予那个积聚物的一种统一性。㊄

2．莱布尼茨以下列方式对无机的、有机的和有意识的单子作了详细的规定和区别：

甲、那些没有内在统一性、各个环节只是通过空间或外在地245结合起来的形体，是无机的形体；它们并没有一个隐德来希或一个

㊀《哲学原理》，第十九至二十三节，第22—23页；《自然的原理和神恩的原理》，第四节；第33—34页；《人类理智新论》(拉斯普编《莱布尼茨哲学著作集》)，第二卷，第九章，第四节，第90页。

㊁《论动物的灵魂》(《全集》，第二册，第一部分)，第二至四节，第230—231页。

㊂《全集》，第二册，第一部分，第三节，第214—215页；《论自然本身或论寓于其中的力》，第十一节；《关于自然和实体交通的新系统》(《全集》，第二册，第一部分)，第50，53页。

㊃《全集》，第二册，第一部分，第79，121．234—237，280，295页；《人类理智新论》，第二卷，第十三章，第十五、十七节，第106—107页。

㊄《人类理智新论》，第二卷，第十二章，第七节，第102—103页；第二十一章，第七十二节，第170页；第二十四章，第一节，第185页。

单子统治着其余的单子。㊀——连续性只不过是空间；它是单纯的外在联系，并没有这些单子本身固有的等同性的概念。实际上应 (462) 当把连续性规定为单子本身固有的一种秩序、等同性。因此莱布尼茨把单子的运动规定为彼此相同的，规定为单子的一种和谐一致；㊁——但这种等同性又不是单子本身所固有的。实际上，连续性构成了无机物的基本规定。但是不能把连续性径直了解为外在的东西或等同性，而必须把它了解为贯穿的或被贯穿的统一性，这种统一性把个别性消解于其中了，——是一种流动性。但是莱布尼茨并没有达到这一点，因为在他看来单子是绝对的原则，个别性是扬弃自身的东西。

乙、有生命、有灵魂的形体是一个更高的存在等级，在这些形体里面有一个单子支配着其余的单子。这一个单子就是与它结合在一起的那个形体的隐德来希、灵魂，人们把这个形体与它的灵魂一道称为一个生物、一个动物。——这样一个隐德来希统治着其他的单子，但并不是实在地统治着，而是形式地统治着；这个动物的各个肢体本身又是这样一些有灵魂的东西，每一个肢体又包含着一个统治着的隐德来希。㊂ 不过统治这个名词在这里并不是用它的本来意义。这种统治并不是对其他单子的统治，因为所有的单子都是独立的；所以这只是一个形式的名词。如果莱布尼茨没有使用统治这个词，而对此作出进一步的发挥的话，这个干涉其他单子的单子就把其他单子扬弃了、否定了；其他单子的自在存在就消 246

㊀ 《全集》，第二册，第一部分，第39页；《新论》，第三卷，第六章，第二十四节，第278页；第三十九节，第290页。

㊁ 《全集》，第二册，第二部分，第60页；《新论》，第二卷，第二十三章，第二十三节，第181页。

㊂ 《哲学原理》，第六十五至七十一节，第28页；《自然的原理和神恩的原理》，第三至四节；第32—33页。

失了，就不是这些点或个体的绝对存在的原则了。——不过单子之间的这种联系我们要在以后再讲。

(463) 丙、有意识的单子与赤裸裸的（物质的）单子的区别就在于表象的明晰性。不过这当然只是一句不确定的话，一种形式的区别；它暗示着意识恰恰构成了无区别者的区别，区别构成了意识的规定性。莱布尼茨更加确定地规定了人的区别之点，认为"人是能够认识必然而且永恒的真理的"，——也就是说，人一方面表象着普遍的东西，另一方面又表象着联系的东西；自我意识的本性和本质就寓于概念的普遍性中。"这些永恒的真理以两个根本原则为基础，一个是矛盾原则，一个是充足理由原则。"前者以无用的方式把统一表达成为原则，亦即不能区别者的区别，A＝A；这个原则是思维的定义，但并不是一个包含着以真理为内容的原则，也就是说，并不能表达区别的概念本身。另一个重要原则却是：凡在思想中无区别的，就是无区别的。"充足理由原则就是：一切均有其理由，"㊀——特殊者以普遍者为本质。必然的真理必定要具有自身固有的充足理由，因此可以通过分析，亦即通过那条同一原则，把这个理由找出来。分析就是一般所谓分解成为简单的概念和命题的意思，——也就是这样一种分解，它取消掉概念的联系，因而实247 际上造成了一种向对立面的过渡，而自己并不意识到这一点，因此也就排除了概念。——充足理由似乎是同语反复；莱布尼茨把它(464) 理解为目的因、目的(causae finales)。这里所讲的是作用因与目的因的区别。㊁——所以这是主要的环节。

3．这个普遍者本身，即绝对本质——因为这毕竟是与那些单

㊀ 《哲学原理》，第二十九至三十一节，第24页；《自然的原理和神恩的原理》，第五节，第34页；《神正论》，第一册，第一部，第四十四节，第115页。

㊁ 《自然的原理和神恩的原理》，第七节，第35页。

于不同的东西——在莱布尼茨那里也分成两个方面，即普遍的存在和作为对立统一的存在。

甲、那个普遍者就是神。上述的充足理由原则当然造成了向对于神的意识的过渡，神是作为世界的原因的。由这些永恒真理推出的一个结果就是神的存在：永恒真理就是对于自在自为的普遍者和绝对者的意识；这个普遍者、自在自为的绝对者就是神，就是自身同一的单元，就是众多单子的单子，就是绝对的单元。——永恒的真理、自然的规律必定要有一个充足的理由；普遍的充足理由被规定为神。这里又来了对神的存在的单调无味的证明；神是永恒的真理和概念的来源，如果没有神，就任何可能性都不会有现实性。神有一种优胜之处，就是同时既是可能的又是存在的；㊀——这是可能性与现实性的统一，不过采取着非概念的方式。凡是具有必然性却不被理解的东西，都被放在神那里；神不止是普遍者，而是在对立面的联系那个方面的。

乙、第二个方面是对立面的绝对联系。这个联系首先以思想的绝对对立面善与恶的形式出现。"神是世界的创立者；"这立刻与恶发生联系。——这个联系是哲学上的努力所围绕的轴心，但是哲学并没有掌握到它的统一。哲学要理解世界上的恶，但是并没有越出固定的对立的范围之外。莱布尼茨有一种单调无味的想法，认为神在无穷个可能的世界里挑选了这个最好的世界，——乐观主义㊁。这是一种恶劣的通俗说法，一种夸夸之谈，空吹着表象或想象中的可能性；伏尔泰曾经痛快地讽刺了他一番。因为据他说，世界是一切有限物的总汇，所以恶不能与世界分开，因为恶是否定 (465) 248

㊀ 《自然的原理和神恩的原理》，第八节，第 35 页；《哲学原理》，第四十三至四十六节，第 25 页。

㊁ 参看上文第 453 页。

性、有限性。㊀在这里，实在性和否定性仍然和以前一样对立着。这是《神正论》里面的主要看法。——这是我们在日常生活方面所能说的话。如果我让人到一个城市里的市场上买来一件东西，并且说，这件东西虽然不是十全十美的，却是能买到的最好的，那么，这就是我装着满意的一个十分好的理由。但是理解却是完全另外一回事。这无非就是说，世界是好的，但也包含着恶；——以前如此，以后也仍然如此。"因为世界始终该是有限的"，——只不过是基于神的武断的选择。为什么在绝对者及其决心中包含着有限性？又是怎样包含的？从有限性这个规定去推，当然可以推出恶来了。

"神并不要恶；恶只是间接地出现在结果中的"（盲目地），"因为有时候如果没有恶存在就不能达到更大的善。所以恶是达到善的目的的手段。"神为什么不使用另外一种手段呢？手段永远是外在的，并不是自在自为的。"但是我们却不能把道德上的恶看成手(466)段，也不能（象使徒*所说的那样）为了善而行恶；但是恶却常常具249有着作为善的conditio sine qua non〔必要条件〕的情况。恶在神心里只是一种容许性意志的（voluntatis permissivae）对象，"㊁——总之，一切坏的东西都是如此。"善是目的，而任何一件东西，包括次等的、即无所谓好坏的东西在内，以及恶，全都是手段；然而恶却只是一个必要的条件，基督*就是在这个意义下说：必须有犯罪存

㊀ 《神正论》，第一册，第一部，第二十节，第96，97页；第三十二至三十三节，第106—107页；第二册，第二部，第一五三节，第57—58页；第三七八节，第256－257页。

㊁ 《神的正直给神作了辩护》（《神正论》，第二册），第三十四至三十八节，第385—386页。

* 两处典都出于《新约全书》。第一处见《使徒保罗致罗马人书》第三章："若上帝底真实因我的虚谎而充溢流露他的荣耀来，为什么我还受审判为罪人呢？我们为什么不作恶使善来到呢？"（这是我们所受的毁谤，并且有人说我们说了这话）……〔吕振中译：吕（译）新约初稿，第282页〕

第二处见《马太福音》第十八章："因了绊跌的事，世界有祸啊！绊跌的事是必须来的；但绊跌的事是从他来的，那人有祸啊！"（前引书第35页）；中华圣经会《新旧约全书》的译文：这世界有祸了。因为将人绊倒，绊倒人的事是免不了的，但那绊倒人的有祸了。

在。”㊁

“根据神的智慧，我们必须认定自然的规律是最好的。”人们一般地满足这种说法；但是这个答复对于特定的问题来说理由却不充足。人们要想认识这种规律的善。这一点并沒有做到。“比方说，落体定律就是最好的：时间与空间的平方关系就是最好的。”人们也可以在数学上使用任何一种别的乘方。莱布尼茨的回答是：“神创造了这个；”这不是什么答复。我们要想知道的是这个规律的特定的根据；这样一些普遍的规定听起来倒很虔诚，但是并不能使人满足。

丙、他进一步把充足理由与关于单子的想法联系起来。单子是万物的本原，每一个单子都是自为的，彼此之间沒有相互作用，同时在世界上存在着一种和谐。那个 Monas monadum〔众单子的太上单子〕，即神，如果是绝对的实体，那么，个别的单子就沒有实体性了。这是一个本身沒有得到解决的矛盾：那具有实体性的唯一单子和众多的个别单子，据说都是独立的，其根据是它们彼此之间并无联系；这就是一个沒有解决的矛盾。据说，它们是神创造的也就是说，它们是被神的意志规定成为单子的。 (467)

灵魂和形体这两个对立的存在物的统一，应当理解得比单子与单子的关系更普遍。莱布尼茨把这种统一设想成一种并无区别的联系，一种非概念的联系，也就是说，设想成一种预定的和谐。㊁——莱布尼茨举两座钟为例，说是这两座钟被拨在同一个钟点上，以同样的方式走着；㊂这样，思维界的运动就按照规定向目的进行着，而形体界的进程也按照着普遍的因果联系与思维界的运动吻 250

㊀《神的正直给神作了辩护》(《神正论》，第二册)，第三十九节，第386页。

㊁《自然的原理和神恩的原理》，第三节，第33页；《对实体交通说的第一篇说明》，第70页。

㊂《对实体交通说的第二篇和第三篇说明》，第71—73页。

合一致。㊀——这和斯宾诺莎的说法是一模一样的,即:宇宙的这两个方面彼此并无联系,并不互相影响,而是彼此完全不相干的,总之,缺乏概念的差异关系。在无概念的抽象思维中,每一种规定性都带着单纯性、自在、与他物不相干的形式(绝对的红就被看成与蓝等等不相干),——这是一种无运动的反思。——在这里,也和前面一样,莱布尼茨放弃了他的个体化原则;这个原则只有排斥他物的一的意义,并不是凌驾他物的一;只是想象的一,并不是一的概念。所以灵魂具有一系列由它的内部发展出来的表象,这一系列表象原来在创造的时候就被放进了灵魂,也就是说,直接就是如此·它们是这样一种自在的规定性、存在着的规定性;然而规定性却不是自在的,这种规定性在表象中反映的表现乃是它的客观存在。伴随着这一系列不同的表象的是形体的一系列运动,这一系列运动是与那些表象平行,或者说,是存在于它们以外的东西。㊁这两者都是实在的基本环节;它们彼此互不相涉,但是却也同样具有着本质上的差异关系。

(468) 251

这就是灵魂、思维者;另一方面则是有形体的东西、运动。每一个单子都是封闭在自身之内的,并不对其他形体发生作用;每一个形体都是无穷多的原子的积聚,但是这些原子却吻合一致。Monas monadum〔众单子的太上单子〕的状态和活动的进一步规定是:它是众多单子的种种变化中的预定谐和;莱布尼茨把这种和谐放在神那里。㊂神是这种吻合一致的充足理由;神对这些原子群作了这样一种安排,使那些在一个单子内部发展着的原始变化与其他单

㊀《哲学原理》,第八十二节,第30页;《自然的原理和神恩的原理》,第十一节,第36页。

㊁《关于自然和实体交通的新体系》,第54—55页。

㊂《哲学原理》,第九十节,第31页;《自然的原理和神恩的原理》,第十二至十三节,第36—37页;第十五节,第37—38页。

子的变化吻合一致。这就是预定的和谐。当一条狗挨了棍子的时候，痛苦在狗身上发展着，棍子也在发展着，打狗的人也同样在发展着；狗、棍子、打狗者的各种规定都彼此吻合，但是这并不是通过这些规定的客观联系，它们每一个都是独立的。㊀ 它们并没有单子与单子之间的联系。所以这个协调的原则是在它们以外，在神那里，所以神是众单子的太上单子，是绝对的统一；神是吻合的原因。

我们一开头就看到了莱布尼茨是怎样达到这种看法的。每一 (469) 个单子都是能表象的，同时也是宇宙的表象。每一个单子全都本身就是一个总体，本身就是一个完整的世界。不过这种表象还不是一个意识到的表象；那些赤裸裸的单子本身也同样是宇宙，区别就在于这个宇宙或总体在单子内部的发展。㊁ 在单子中发展着的东西，同时也与其他一切发展处在和谐中；这是唯一的和谐。"在宇宙中一切都极其紧密地结合在一起，打成一片，好象一个海洋：连最微末的运动也把它的后果一直传播到一切遥远的地方去。"㊂ 如果我们完全认识了一粒沙，就可以从这粒沙里理解到全宇宙的发展。 252 这些话表面上似乎很漂亮，其实并没有什么意义；因为宇宙的其余部分要多于并且异于我们所认识的这一粒沙。说这粒沙的本质就是宇宙，乃是一种空洞的夸夸之谈；因为作为本质的宇宙恰好不是宇宙。必须在这粒沙上再添加上某些不在其中的东西；因为思想加上了比沙子的存在更多的东西，这样当然就能理解到宇宙及其发展了。这样一来，每一个单子就都有或都是整个宇宙的表象，也就是说，它就是表象一般，不过同时也是一个使它成为这一单子的特

㊀ 《全集》，第二册，第一部分，第 75—76 页。

㊁ 《哲学原理》，第五十八至六十二节，第 27 页；《全集》，第二册，第一部分，第 46—47 页。

㊂ 《神正论》，第一册，第一部，第九节，第 85—86 页。

定表象，即根据它的特殊状况和处境而定的表象。㊀

单子是能动的、能表象的、能知觉的；这些构成它的宇宙的知(470)觉在它内部按照活动的规律发展着。它的外部世界的运动是怎样按照形体的规律发展的，它内部的表象、精神性的东西就也是这样按照欲望的规律发展着。自由就是自发性，就是说，在每一个单子内部发展的东西，就是它的内在的发展；自由只不过是被意识到的自发性。㊁ 磁针具有自发性。他说，磁针的本性就是指北；如果它有意识，它就会想到这是它的自决性，——这样它就有了按照自己的本性行动的意志。㊂ 因为每一件东西都有按照自己固有的本性253行动的 appetitus〔欲望〕。因为单子都是封闭的，各自在自身之内发展着，所以这种发展又必须在谐和中。一个有机整体、一个人就是自发地规定目的的；不过这个有机整体或人是在他的概念中向着一个他物发展的。他表象或知觉这个或那个，要求这个或那个；他的活动就朝着这一点进行，并且造成一些变化。他的内心规定于是就变成了身体的规定，然后造成外界的变化；他似乎是原因的样子，对其他单子起着作用。然而这只是一个假相。就这个单子规定和否定他物这一点来说，这个他物是现实的东西；然而单子本身就是这个被动的东西，所有的环节都包含在单子本身之内。正因为如此，它并不需要其他的单子〔，只需要单子自身的规律〕。* 如果这种相互作用是一个假相，这种自为存在就也同样是假相，因为自为的存在只有与相互作用联系起来才有意义；需要的并不是什么相互作用的规律，而是那些单子本身的规律。

㊀ 《自然的原理和神恩的原理》，第十二至十三节，第36—37页；《全集》，第二册，第一部分，第337页。

㊁ 《神正论》，第二册，第三部，第二九一节，第184—185页。

㊂ 同上，第一册，第一部，第五十节，第119页。

* 第346页。

这种理智性是莱布尼茨的伟大处，但是莱布尼茨并不懂得详尽发挥这种看法，这样，这种理智性就同时又是无限的众多性。这种众多性是绝对的，单子是独立的；这种众多性并不能克服单一。(471)他使在概念中的这种分离竟达到了脱离本身，达到了彼此不同的独立状态的假相，而不懂得把这种分离总括到统一里去。表象过程和外部事物的过程这两个环节的协调，是作为原因和结果出现的，莱布尼茨不懂得把它们自在自为地联系起来，因而让它们分立着。因此每一件东西对于另一件东西来说都是被动的。莱布尼茨进一步在一个统一体中考察这两者；但是它们的活动却并不是同时都为了这个统一的。这样，每一个过程单就本身来说就都变得无法理解了，因为那个为自己固有的目的所支配的表象过程需要带着被动的他物这一环节，而原因与结果的联系又需要普遍者，它们两者都各自缺乏它的这个另一环节。因为在有意识的表象过程 254 中并不出现必然的联系，而是呈现着偶然和飞跃，于是莱布尼茨就认为，这是由于"被创造的实体的本性使它在某种秩序中不断地变化着，这种秩序自动地 (spontanément) 引导着它通过它所遇到的一切状况；所以那个全视的神在实体的现在状况中也可以认识到过去和将来。这个决定特殊实体的个体性的秩序规律，与其他一切实体和整个宇宙中所发生的事情有一种严密的联系。"㊀这就是说，单子并不是自在的，也就是说，有两种看法，把它当作自动地按照形式产生自己的各种表象的东西，同时又把它当作必然性的整体的一环；按照斯宾诺莎的说法，这就是从两个方面看它。

人的意志的规定与人以为由意志造成的变化协调一致，这种 (472) 统一是由另外一个东西造成的，并不是外来的；这个另外的他物就是神，神预定了这一和谐，——这就是大家所熟知的预定和谐。当

㊀ 《全集》，第二册，第一部分，第 75 页。

一个单子发生变化的时候，在另一个单子里也发生与此相吻合的变化；这种吻合就是和谐，是由神规定的。这个绝对统一被放在神那里；神是众单子的太上单子。众单子在神的面前不是独立的；它们是吸收在神中的，是观念性的。这样，现在就发生了一种要求，要在神那里去理解以前分立着的东西的那种统一；只有神拥有一种特权，担负着理解不可理解的东西的重任。所以神这个字只不过是救急的东西，它所带来的统一只不过是徒托空言的统一；莱布尼茨并没有指出众多的事物如何从这个统一里产生出来。255

由此可见，神在近代哲学中所起的作用，要比古代哲学中大得多。在近代哲学中，理解占支配地位的(思维与存在的绝对对立是主要的要求。〔在莱布尼茨看来，〕*思想前进到什么地步，宇宙就前进到什么地步；理解在什么地方停止了，宇宙就在那里停止了，神就在那里开始了；因而后来有人甚至于认为理解是对神不好的东西，神由于被理解，便往下拉到有限性里去了。——理解是从特定的东西出发的：这个和那个东西是必要的，但是我们并不理解这些环节的统一；于是这个统一就落到了神身上。因此神就仿佛是一条大阴沟，所有的矛盾都汇集于其中。这样一个通俗观点的总汇就是莱布尼茨的《神正论》。在这部书里总是可以搜索出形形色色逃避矛盾的遁词：当神的正直与善发生矛盾时，就设法把这两者调节一下；对于神的预知和人的自由如何相容这个问题，就想出形形色色的综合来，这些综合根本没有深入到根据，也没有指出这两者都是环节。(473)

这些就是莱布尼茨哲学的主要环节。这是一种从一个有局限性的理智规定出发的形而上学；这个规定就是绝对的众多，因此他只能把联系理解为连续。这样，绝对的统一就被他抛弃了，但是他

* 第348页。

却以这个统一为前提；他只有用这样一种方式来说明个体与个体之间的沟通，即认为神规定了各个个体的种种变化中的和谐。这是一个人为的体系，是建立在众多性的绝对存在、抽象的单一性这两个理智范畴上面的。莱布尼茨哲学中重要的东西是两条原则，即个体性原则和不可分割性原则。

2 沃尔夫

256

沃尔夫的哲学与莱布尼茨直接联接在一起；因为这种哲学眞正说来乃是莱布尼茨哲学的一种系统化，因而也被称为莱布尼茨-沃尔夫哲学。——这里对沃尔夫的一般哲学内容作一个系统阐述。沃尔夫为德国人的理智教育作出了伟大的贡献，不朽的贡献。他不仅第一个在德国使哲学成为公共财产，而且第一个使思想以思想的形式成为公共财产，并且以思想代替了出于感情、出于表象中的感性知觉的言论。这正如大家所说的那样，是教育的方面；这种教育眞正说来对我们现在并沒有什么关系，这只是就这种思想形式被当作哲学这一点而言。这种哲学变成了一般的教养；其基本原则是确定的、理智式的思维；这种思维越出了现存事物的整个范围。精神性的、更高级的、实体性的哲学，即我们在波墨那里看到的那种以固有的粗野形式出现的思辨兴趣，已经完全瓦解了，毫无作用地在德国消失了，连他的语言也被忘记了。 (474)

在克里斯提安·沃尔夫的生平事迹中，最值得指出的是：他1679年生于布累斯劳，是一个面包师傅的儿子，开始学神学，后来学哲学，1707年当了哈勒大学的数学兼哲学教授。在哈勒，那些伪善的神学家们，特别是朗格，以最卑鄙的手段对待他。虔诚的信心不信任这种理智；信心如果是眞实的，那它就走上一种具有思辨性质的内容，越出理智的范围。他的敌手们由于不能以文章占到上

257 风，于是采取阴谋。他们向腓特烈二世的父亲腓特烈·威廉一世那个粗野的黩武国王告密，说按照沃尔夫的决定论，人是沒有自由意志的，因此军人也沒有自由意志可言，而是由神的一种特殊安排（预定的和谐）规定了的；——这种学说如果在军队里传播开了，将有极大的危险性。这位国王对此大为震怒，立刻下了一道谕旨，命令沃尔夫必须于四十八小时以内离开哈勒和普鲁士邦，否则处以绞刑。于是沃尔夫于1723年11月23日离开了哈勒。神学家们又进一步加以诽谤，他们对沃尔夫及其哲学大肆诋毁，那个虔诚的弗兰克竟在教堂里跪着为沃尔夫的放逐向神谢恩。然而这阵高兴并沒有保持多久。沃尔夫到卡塞尔去了，立刻被任命为马堡大学哲学院首席教授，并且在这个时期被伦敦、巴黎、斯德哥尔摩的科学院聘为院士，被沙皇彼得一世委派为他新建的彼得堡科学院的副(475)院长。沙皇也曾召他前往俄国，但是他谢绝了，不过接受了一份恩俸，同时由巴伐利亚选帝侯封为男爵，总之外在的荣誉接踵而来，这些荣誉在一般的公众眼中是十分了不起的，太伟大了，特别是在当时，在今天也还是如此，因此在柏林也不能不受到极大的重视。——后来在柏林成立了一个委员会，负责对沃尔夫的哲学作出鉴定（因为这种哲学是驱逐不了的）；这个委员会说沃尔夫哲学对国家和宗教毫无危险，宣布它是无害的，封住了神学家们的口，并且禁止争论。腓特烈二世于1740年加冕后立即把沃尔夫优礼召回

258（朗格已死），这时他接受了召命。腓特烈·威廉早就向他发出了很尊敬的召回书，但是他对奉召一事表示踌躇；他不信任。他当了柏林大学的副校长；不过他名过其实，他的讲堂最后完全是空的。他死于1754年。[1]

---

[1] 布勒：《近代哲学史》，第四册，第二篇，第571—582页；提德曼：《思辨哲学的精神》，第六册，第511—518页；锐克斯纳：《哲学史手册》，第三册，第七十九节，第195—196页。

沃尔夫把全部知识都纳入学究式的系统形式。他在数学方面曾经搞得很出名，也同样以他的哲学著名，他的哲学在德国长期占据统治地位。但是这种哲学一般说来应当称为理智哲学，包罗着一切落入知识范围的对象；它虽然是以莱布尼茨哲学为基础的，思辨的东西却在其中完全消失了。沃尔夫曾经在哲学方面、特别是在德国的一般文化方面作出了贡献；我们首先应当把他称作德国人的教师。我们可以说，沃尔夫第一个使哲学成了德国本地的东西。契尔恩豪森和托马秀斯也同时分担了这种贡献，——他们用德文写哲学书，从而获得了一种不朽的贡献。(476)

沃尔夫的一大部分著作也是用他的祖国语言写的；这一点很重要。这些用德文写的哲学著作的题目是：《关于人类各种理智能力及其在认识真理时的正确应用的一些理性思想》，1712 年哈勒版，共八篇；《关于神、世界、人的灵魂以及一切事物的一些理性思想》，1719 年法兰克福、来比锡版；《论人们的为与不为》，1720 年哈勒版；《论社会生活》，1721 年哈勒版；《论自然的各种作用》，1723 年哈勒版，等等。沃尔夫是用德文写作的；契尔恩豪森和托马秀斯也分享了这个荣誉，与此相反，莱布尼茨是只用拉丁文或法文写作的。259 但是，正如上面已经提到过的那样，① 只有当一个民族用自己的语言掌握了一门科学的时候，我们才能说这门科学属于这个民族了；这一点，对于哲学来说最有必要。因为思想恰恰具有这样一个环节，即：应当属于自我意识，也就是说，应当是自己固有的东西；思想应当用自己的语言表达出来，比方说，用 Bestimmtheit〔规定，德语固有词〕代替 Determination〔规定，借自拉丁语词 determinatio〕，用 Wesen〔本质，德语固有词〕代替Essenz〔本质，借自拉丁语词 essentia〕，等等，这样对于意识来说是直接的，这些概念是它

① 参看第 257 页。

自己固有的东西,它是在同自己的东西打交道,不是同一个外来的东西打交道。拉丁语有一套措词法,有一个特定的表象范围或界域:一旦承认了这个范围,用拉丁文写作的时候,就必定写得平平板板;人们冒昧地用拉丁语表达的东西,是不可能明白可诵或流畅自如的。

(477) 沃尔夫对哲学的各个部分,一直到经济学为止,写了许多德文的和拉丁文的四开本书,拉丁文的有23厚册,还有约40个四开本。他的数学著作还构成另外的许多四开本。他特别使莱布尼茨的微积分得到了普遍的应用。——关于契尔恩豪森和托马秀斯的哲学,在内容方面却沒有多少可讲的;这是所谓健全理性,虽说是从思维开始的,却到处都是浮表性和空洞的普遍性。思想的普遍性是满足了的,因为其中什么都有,犹如一种格言,但是这种带普遍性的格言却恰恰沒有确定的內容。

沃尔夫的哲学,从内容上说,大体上就是莱布尼茨的哲学,只是他把它系统化了。这种哲学仅仅与《单子论》和《神正论》的那些主要规定相联系,他是始终忠于《单子论》和《神正论》的。德国的理智教养,现在完全独立地、与过去的深刻的形而上学直观毫无联系地兴起了。但是沃尔夫对这种理智教养所作出的那些伟大贡260献,却与哲学所陷入的干枯空洞成正比:他把哲学划分成一些呆板形式的学科,以学究的方式应用几何学方法把哲学抽绎成一些理智规定,同时同英国哲学家一样,把理智形而上学的独断主义捧成了普遍的基调。这种独断主义,是用一些互相排斥的理智规定和关系,如一和多,或简单和复合,有限和无限,因果关系等等,来规定绝对和理性的东西的。沃尔夫十分彻底地排除了经院式的亚里(478)士多德哲学,使哲学成了普遍的、属于德意志民族的科学。此外他又给哲学作了有系统的、适当的分门别类,这种分类直到现代还被

大家认为是一种权威。

（一）理论哲学。他首先论述的是(1)清除了经院作风的逻辑，这是经过沃尔夫系统化的理智逻辑；其次是(2)形而上学，其中包括：甲、本体论，论述各种关于'有'(ὄν)的抽象的、完全普遍的哲学范畴，认为'有'是唯一的、善的；其中出现了唯一者、偶性、实体、㈠因果、㈡现象等范畴；这是抽象的形而上学。乙、次一部分学说是宇宙论；这是关于形体、关于世界的普遍学说。这是一些关于世界的抽象形而上学命题，认为沒有偶然，㈢自然中沒有飞跃，㈣——论证了连续性的规律。他排斥博物学和自然史。丙、然后是理性灵魂学，即心灵学、灵魂哲学，论述了灵魂的单纯性、不死性、非物质性。㈤丁、自然神学，对神的存在作出证明。㈥其中夹进 261 了经验灵魂学。㈦这是理论哲学。（二）实践哲学是：(1)自然法，(2)道德学，(3)国际法或政治学，(4)经济学。

全部学说是以严格的几何学形式如公理、定理、附理、绎理等等陈述出来的。沃尔夫一方面探讨了一个巨大的、十分普遍的范围，另方面又在论述各个命题及其证明时采用了严格的方法。哲 (479) 学方面的内容有一部分是从莱布尼茨那里取来的，也有以经验的方式从我们的感觉和心理倾向中采取来的；笛卡尔等人对普遍概念所作出的那些规定，他都完全采纳了，他给他们为这些规定所下的定义、所提出的命题作出了证明。——这种认识在方式上和斯

㈠ 《关于神、世界和人类灵魂的一些理性思维》，第一部，第二章，第一一四节，第59—60页(哈勒1741年版)。

㈡ 同上，第一二〇节，第62—63页。

㈢ 同上，第四章，第五七五至五八一节，第352—359页。

㈣ 同上，第六八六节，第425页。

㈤ 同上，第五章，第七四二节，第463页；第九二六节，第573页。

㈥ 同上，第六章，第九二八节，第574页以下。

㈦ 同上，第三章。

宾诺莎是一样的，不过更加死板，更加笨重。沃尔夫的办法是这样的：下定义，定义是基础；这些定义大体上是建立在我们的表象上面的，这是一些有名无实的定义。他使我们的表象转化成理智规定；定义如果与这种表象相吻合，那就是正确的。

他为德国（也是比较普遍地）规定了意识的世界，就象亚里士多德那样，对于亚里士多德我们也可以这样说。他说明了人类表象的整个范围，这对于一般的教育是极为重要的。内容是由一些抽象命题及其证明构成的混合物，还夹杂着一些经验，他对这些经验的眞理性不加怀疑，把他的大部分命题建立在这种眞理性上面；如果眞有一种內容从其中产生出来的话，那当然必须把命题建立于其上，并且从其中找出根据。（在斯宾诺莎那里，除了绝对实体和经常返回绝对实体以外，是别无內容的。）沃尔夫把这种內容理解成思想的形式，理解为属于思想本身的普遍规定，或思想形式方262 面的普遍规定。这是一个伟大的贡献。他与亚里士多德的不同，就在于他仅仅采取理智的态度，而亚里士多德却以思辨的方式论述了对象。理智的论述就是孤立地抓住每一个思想规定；与此相反，怀疑论则是把这些固定的思想规定混淆起来。

沃尔夫遵循几何学方法。数学是理智适用的场所；三角形必(480) 须永远是三角形。沃尔夫是德国人中间的理智教师。斯宾诺莎已经应用了几何学方法；沃尔夫把它同样地应用到一切纯属经验的东西上，例如就应用在他的所谓应用数学中，他把许多有用的技术放进了这种数学，使一些最普通的思想和意思带上了几何学的形式；这种做法使他的陈述具有一种学究式的外观，尤其是当內容本来浅近，不用这种形式，单凭表象即可说明的时候，他的讲法更显得学究气十足。

方法的严格，当然也有一部分变成了学究气。推论是主要的

形式；这常常是一种粗野的学究作风，给他带来了十足的呆板。沃尔夫在数学中(四小册)也讲了建筑术和战术。例如在建筑术中就有这样一个规条：窗子必须是给两个人用的。㈠造一间厕所，是被他当作课题和解决提出来讲的。㈡——一次一个好例子是出于战术中的："规条四。敌人向要塞走得越近，就必定越难靠拢要塞。"他不说因为危险越大，却不嫌其烦地这样说："证明。敌人向要塞走得越近，危险就越大。而危险越大，人们就必定越能抵抗他，使他 263 的进攻粉碎，摆脱自己的危险，这是非常可能的。因此，敌人向要塞走得越近，就必定越难靠拢要塞。证讫。"㈢——他把'因为危险越大'当作理由提出来，这样，也就全盘错误了，我们就可以作出正好相反的结论了。因为人们一开始对敌人进行一切可能的抵抗，(481) 敌人就不能向要塞走得更近，于是危险就并不变得更大了。更大的抵抗有一个原因，但并不是这个愚蠢的理由；那是因为守卫部队现在离得比较近，因而在一个窄狭的战场上作战，可以进行更大的抵抗。

沃尔夫就是以这种十分烦琐的方式来对待一切可能的内容。一切思辨的东西都离他很远；我们看到他把一切可能的内容都放进了这种论述方式。作为这种内容的基础的，是我们的表象。只有当我们把自己的表象归结到它们的单纯思想时，我们才知道定义是不是正确。这样，我们的通常表象就转化成空洞的思想形式了。——这种学究作风的粗野性，或这种粗野性的学究作风，在他那里十分详细地、充分地表现了出来，必然使他丧失一切信任。他并没有明确地意识到，为什么几何学方法并不是唯一的、最后的认

㈠ 《一切数理科学初阶》，第一部：建筑术初阶，另一部分，规条八，第414页。
㈡ 同上，课题二十二，第452—453页。
㈢ 《一切数理科学初阶》，第二部：《筑城初阶》，第一部分，第570页。

识方法。由于人们本能地直接意识到了这样一些应用几何学方法的实例太愚蠢，这种方法已经不时兴了。

3. 通俗哲学

沃尔夫哲学所需要的，只不过是摆脱它的死板的形式，至于内容，就是以后的通俗哲学。它迎合我们的通常意识，把通常意识当作最后的标准。在斯宾诺莎那里，我们也看到从定义开始，定义也被当作前提。但是在斯宾诺莎那里内容具有深刻的思辨性质，并不是从通常意识中取来的。在斯宾诺莎那里，思维并不仅仅是形式，内容是属于思维本身的；这是思想本身的内容。在思辨的内容里，思维是满足于自身的，内容立刻由思维本身得到证明；它本身就是总体，所以它能满足理性的本能。内容如果是有限的，那就意味着需要一种根据。在斯宾诺莎那里，内容是沒有根据的，沒有任何外在的根据；它本身就是根据。至于有限的內容，我们要求它有一个不同于这一有限物的根据；思辨的内容本身就是完整的。——因此从内容上说，沃尔夫哲学已经是通俗哲学，虽然它在形式上承认思维的有效性。沃尔夫哲学在康德以前一直占据统治地位。鲍姆加滕、克卢秀斯、门德尔松是沃尔夫哲学的个别加工者。门德尔松曾经以一种更通俗、更有风趣的方式讲哲学。

我们考察过的那些哲学形态，都带着这样一种性质：它们都是形而上学，都是从普遍的理智规定出发，把它们与经验、观察结合起来，总之是与经验的方式结合起来。在这种形而上学里，只有一个方面，就是使我们意识到思想的种种对立，并致力于解除矛盾。思维与存在（广延）、神与世界、善与恶、神的全能和前知与世界上的罪恶以及人的自由的矛盾，灵魂与精神、表象中的东西与物质的东西的对立，以及它们之间的相互关系，乃是注意的中心。这些对

立和矛盾的解除，乃是要做的工作；这种解除是被放在神身上的；265
因此神就是使这一切对立得到解除的东西。从主要的方面说，这就是这一切哲学的共同之点。在这里必须指出，这些对立本身并沒有得到解除，也就是说，并沒有指出前提本身就是子虛乌有的，因此并沒有作出一种眞正具体的解决。尽管神被认作解除一切矛盾的东西，神和那些矛盾的解除却是口头上说说的，并不是把握 (483)
到、理解到的。如果按照神的各种特性如前知、全在、全知等等去理解神、如果把神的各种特性如权能、智慧、善良、公正等等看成神本身的特性，这些特性就把它们自己引进种种矛盾了；莱布尼茨曾经试图取消这些矛盾，他说，这些矛盾是互相制约的，——它们合拢来就互相抵消了。——但是这并不是对这样一些矛盾的〔眞正〕把握。

这种形而上学与古代哲学、与柏拉图和亚里士多德形成鲜明的对比。我们可以再三地回到古代哲学，赞许古代哲学；它在当时的发展阶段上是令人满意的，——是一个具体的中心点，正如人们所理解的那样，充分地完成了思维的任务。在这种近代的形而上学里面，各种对立发展成了绝对的矛盾。神虽然被提出来当作这些矛盾的绝对解决，这种解决却仍然是抽象的，彼岸的。所有的矛盾都仍然存在于此岸，从内容上说，仍然沒有得到解决。神并沒有被理解为使矛盾永远解决的神；神并沒有被理解为精神，理解为三位一体的精神。只有在作为精神、作为三位一体的精神的神之中，才包含着这种神本身及其对方圣子的对立，因而包含着这一对立的解除。作为理性的神这一具体的理念，还沒有被采取到哲学中；对各种矛盾的解决，只不过是一种彼岸的解决。——

现在为了对其他民族在哲学上的努力作一番回顾，我们来看 266
一看哲学的进程。我们又象以前一样，看到这种枯燥的理智哲学

碰到了怀疑论，不过这种怀疑论眞正说来是采取着唯心论的形式，也就是说，认为各种规定都是自我意识的主观规定。——我们曾(484)经看到过思维，现在我们看到概念出现了。思维是不动的单纯性形式。在斯多葛派那里，是把规定性当成被思维的东西。现在我们在近代也看到同样的现象，只是这时浮现了总体性的图象或內在意识，即绝对精神，认为世界是以绝对精神为基础的，并且向绝对精神的概念迈进；——这是精神的另一个內在基础，另一个潜在本性，精神从自身內独立地努力把它产生出来；所以这是精神对自身的一种把握，或者换句话说，精神确信，理性就是全部实在。在古代哲学家那里，理性(逻各斯)被看成意识的自在自为的本体，而语言只被当作一种虛浮的形式的存在；但是现在却把理性的确定性看作存在着的实体，因此在笛卡尔那里有着概念和存在的统一，在斯宾诺莎那里也同样有着普遍的实在。——现在出现了固定的思想向自身运动的概念，这就是说，运动本来只是作为方法，处在对象以外的，现在来到了对象自己身上了，也就是说，自我意识来到思想里面了。思想是具有自在存在而沒有自为存在的东西，是与感性事物不相同的一种客观的方式，但又与自我意识的实在性不相同。

我们现在看到概念进入了思想，这个概念有三种形式：(1) 作为个别的自我意识，一般的形式表象；(2)作为普遍的自我意识，这种自我意识是面对一切对象的，不管是被思维的东西，确定的概267念，还是具有现实性形式的对象，——不管是一般在思想中确定的东西，是被认作彼岸物的灵明世界及其丰富的规定，还是灵明世界的现实化，即此岸世界；(3) 同时采取这两种方式的只是现实的概念，并不是退回到思想中的概念，也不是自己思维自己的概念。前(485)者是一种概念式的思维，概念本身把这种思维认作本质，——这是

唯心论。这三个方面，到现在为止，又分别属于现今文明世界内三个仅有的民族。属于英国人的，是那种经验的、完全有限的概念；属于法国人的，是那种作为对一切进行尝试的、肯定自己的实在性的、扬弃一切规定的、因而具有普遍性的无限纯粹自我意识的概念；属于德国人的，则是这种内在的东西的深入自身，即绝对概念的思维。

第二章

过渡时期

在康德哲学以前,有一种思想衰落的情况。那时有一种思想,可以称之为一般通俗哲学、反思哲学、反思的经验主义,起来反对理智的形而上学。正如理智形而上学由于向特殊科学发展而变成了经验主义一样,反过来,这种经验主义本身也或多或少地变成了形而上学。为了对付上述的那些矛盾,有些人提出了一个或一些内在于精神、人心的固定原则。与我们仅仅在彼岸的神身上找到那些矛盾的解决相反,这些固定的原则是一种此岸的和解,具有着此岸的独立性。这些原则反对彼岸的形而上学,反对形而上学的268 人为拼凑,反对神的协助、预定和谐、最好的世界等等,——反对这种纯属人为的理智。它们是一种此岸的理智根据,是从通常所谓健全理智、健全理性中找出来的。这些此岸的具体原则是存在于(486) 有教养的人心里的一些充满固定内容的原则,是他们心里所感到、所见到、所尊重的东西。如果人的感情、直观、心灵、理智是有教养的,这样一些规定的确可以是好的,可以被认为有效。如果是人的心灵受过道德教育,人的精神受过理智教育,能够从事思维和反思,那么,在人身上起支配作用的,可以是一些比较优良的、美好的感情、感觉和欲望,这些原则所表现的,可以是一种比较普遍的内容。可是,如果把我们所谓的健全理智、健全理性,把那种植根于自然人的心灵中的东西当作内容和原则,所谓健全理智就无非是

一种自然的感情、自然的认识了。崇拜牝牛、抛弃或杀死婴儿、什么残忍的事都做的印度人，向鸟和圣牛等等祈祷的埃及人，以及土耳其人，也同样有这样一种健全理智。野蛮的土耳其人的健全理智和自然感情如果被当作准则，就会产生一些骇人听闻的原则了。但是当我们说到健全理智、说到自然感情的时候，心里所想的始终是一个有教养的精神。那些把自己身上的健全理性、自然认识、直接感情、直接启示当成规范和准则的人却不知道，当宗教、伦理、法律作为人心中的内容出现时，是要归功于文化教育的，只有文化教育才使这样一些原则成为自然的感情。在这里所要讲的那一类哲学中，就是象这样把自然感情、把健全理智当成原则；其中也有许多可以承认的东西。

十八世纪哲学就是这个样子。属于这一类哲学的，有一部分是法国哲学，有一部分是苏格兰哲学，有一部分是德国哲学。这种德国哲学，由于它不是沃尔夫的形而上学，也被称为启蒙哲学。我们在这里要一般地考察三个方面：(1)休谟本人；(2)苏格兰哲学；(3)法国哲学。休谟是怀疑论者。苏格兰哲学构成休谟怀疑论的一个对立面。法国哲学是第三种；德国启蒙哲学则是一个附属品，一种比较软弱无力的形态。人们沒有能够由形而上学的神向前更进一步，也就是说，沒有能够达到具体的内容。洛克把他的内容放在经验的基础上，经验主义的立场是不能把思维引导到稳固的立足点上的；休谟全盘否定了一切普遍的东西；苏格兰哲学家们提出了普遍的命题和眞理，却并不是通过思维，——他们不得不在经验的东西里去找稳固的立足点；法国人在现实（réalité）中发现普遍者，却并不是在思维中、从思维中发现普遍者的内容，而是把有生命的实体、自然、物质当成普遍者。这一切都是反思的经验主义的进一步发展。现在我们要提出几点进一步的规定。

269

(487)

一、 唯心论和怀疑论

一般的思维本是单纯的、普遍的自身等同者。因此它在本质上是否定的运动。由于这种运动,就形成了这种自身等同性,就扬弃了确定的东西。这种自为存在的运动,现在是思维本身的主要环节;在这时以前,它是在思维之外的。思维把自己象这样理解为在自身内的运动时,就是自我意识,起初它是形式的,是个别的自我意识。——在怀疑论中,思维具有着个别自我意识的形式,但是〔与古代怀疑论〕*有所不同,现在是以确信现实为基础的。〔在古代则相反,〕*怀疑论是返回到个别意识的,因而在它看来,个别意识

270 并不是真理,换句话说,它并没有宣布它所得出的结论,并没有获得一种积极的意义。但是在近代,由于把这种绝对的实体性、这种

(488) 自在物与自我意识的统一当作基础,由于有这种对于一般现实的信仰,怀疑论就具有着这样一种形式:它是唯心论,它把自我意识或对自己的确认宣布为全部实在和真理。最坏的一种唯心论则是抓住个别的或形式的自我意识,除了宣称"一切对象都是我们的观念"外,并没有前进一步。我们在巴克莱那里碰到了这种主观唯心论,在休谟那里碰到了这种主观唯心论的另一变种。休谟是一个苏格兰人。这样的英国哲学家也有不少;但是我们可以把他们撇在一边。库得华斯以其 systema intellectuale〔理智的体系〕著名,克拉克以其对神的存在的证明著名。

* 第363页。

1. 巴克莱*

〔在这种唯心论里，外界现实全部消失了。〕**这种唯心论是以洛克的观点为先驱，直接从洛克出发的。在洛克那里，我们就已经看到，眞理的来源，他认为是经验或被知觉到的存在。这种感性的存在，作为存在，是具有着为意识存在的特性的，所以我们看到，由于这个原故，必然会至少有某些东西，被洛克那样一规定，就不是自在的，而只是为他物存在的了，如颜色、形状等等，其根据就只是在主体中，在主体的特殊结构中。然而洛克并沒有把这种为他物存在的东西当成概念，而是把它说成进入了自我意识的范围；他所说的自我意识并不是普遍的自我意识，并不是精神，而是与自在相对立的东西。

巴克莱1684年生于爱尔兰基尔凯尼郡托马斯镇附近的基尔克林，1754年逝世，那时他是一位英国主教。㊀ 巴克莱著有：Theory of vision〔《视觉新论》〕，1709年；Treatise concerning the principles of human knowledge〔《人类知识原理》〕，1710年；Three Dialogue between Hylas and Philonous〔《海拉斯和菲洛诺斯的三篇对话》〕1713年；The Works of George Berkeley〔《乔治·巴克莱全集》〕1784年伦敦版，四开本，共二卷。 271 (489)

巴克莱提出了一种唯心论，与马勒伯朗士的很相近。与理智的形而上学相反，他提出一种看法，认为一切存在物及其各种规定

㊀ 《关于巴克莱主教生平著作的报道》（载《乔治·巴克莱哲学著作集》第一部，来比锡1781年版），第1，45页；布勒：《近代哲学史》，第五册，第一部分，第86—90页。

* 黑格尔在1825—1826年和1829—1830年的讲演里略去了巴克莱；有两次讲演中是把休谟放在苏格兰哲学和法国哲学的后面，康德的前面；在1825—1826年的讲演中法国哲学也还是放在苏格兰哲学的前面。

** 第364页。

都是被感觉的东西，都是自我意识所造成的东西。他的独创的主要思想是："凡属我们称之为物的东西，它的存在就是它的被感知。"我们所认识的东西，就是我们的规定。巴克莱和洛克一样说："凡属人类认识的对象都是观念，这些观念或者是从外部感官的印象发生的，或者是从内心状态的知觉和精神的活动产生的，或者是借助记忆和想象把前两种观念分离改组而造成的。各色各样的感官感觉结合在一起，在我们看起来就是一个特殊的物，例如颜色、滋味、气味、形状等等的感觉。"㊀

这是认识的材料、对象。认识者是知觉者、活动者、'我'，'我'是在想象、记忆、意欲等不同的活动中与那些感觉连在一起表现出来的。巴克莱承认自为存在与外在存在的区别，但〔认为〕这一区(490)别本身是在'我'的范围之内。〔他认为：〕在活动者所处理的这种材料中间，人们虽然承认有一部分并不存在于精神之外，如我们的思想、内在感觉、心理状态和想象力的产物之类；但是，各种各样的感性表象和感觉，也同样是只能存在于一个精神之内的。颜色、气272 味和声音，总是被人们了解为仅仅是被感觉的东西。㊁人们所谈到的，仅仅是物与意识的关系，物是摆脱不了这种关系的；它被人们说成存在着的东西，其实仅仅是被知觉的东西。

由此可知，物仅仅属于自我意识。因为不在一个表象者之内的知觉是乌有的，直接矛盾的。不可能有一种实体，并非表象者，亦非知觉者，却是知觉和表象所寄托的基质。——如果有人认为在意识之外有某种东西与表象相似，那也同样是矛盾的，因为表象只能

㊀ 布勒：《近代哲学史》，第五册，第一部分，第90—91页。《乔治·巴克莱哲学著作集》（包括《海拉斯和菲洛诺斯的对话》），第82页以下。

㊁ 同上，第91页；《巴克莱哲学著作集》，第97页以下。

与表象相似，观念只能与观念相似。〔一〕

例如，洛克曾经把广延和运动区别开来，认为它们是基本性质，是属于对象本身的性质。巴克莱就很中肯地指出，洛克这种看法，是与他把大和小、快和慢看成相对的东西的看法相抵触的；如果广延和运动是自在的，它们就既不能是大的，也不能是小的，既不能是快的，也不能是慢的，也就是说，根本不能存在；因为大小快慢等规定是包括在广延和运动的概念里面的。〔二〕——洛克所达到的最后的东西，是抽象的实体，一般的存在，具有着作为诸多偶性所寄托的基质的现实规定。巴克莱则宣布这种实体是世界上最不可理解的东西；不过这种不可理解性并没有使它成为一种绝对乌有或本身不可理解的东西。〔三〕 (491)

这样，从一方面说，外在的现实就消失了。这是唯心论。巴克莱提出存在与精神的关系不可理解，来驳斥外界对象的存在，——〔这种不可理解性在概念中被扬弃了，〕*他说的并不是存在与概念的关系，因为概念是否定性的东西，就是这一点促使巴克莱和莱布尼茨把这两个方面封闭在自身之内。然而，他物与我们的关系却是存在的；这些感觉并不象莱布尼茨所设想的那样，是从我们发展出来的，而是被他物所决定的。莱布尼茨谈论单子内部的发展时，是一派空谈；因为单子的系列并不包含任何内在联系。所以每一个体都是被一个他物所决定，并不是被我们所决定；这个外在的东西是什么，是无关紧要的，这是一种偶然性。在谈到莱布尼茨的那个彼此漠不相干的两方面时，巴克莱说，这样一种他物完全是多余 273

〔一〕 布勒：《近代哲学史》，第五册，第一部分，第91—92页；《哲学著作集》，第147—149，185页。

〔二〕 同上，第92—93页；《哲学著作集》，第123—132页。

〔三〕 同上，第93—94页；《哲学著作集》，第154—162页。

* 第366页。

的。巴克莱把他物称为对象。但是，这些对象却不能是我们所谓物质性的东西，精神与物质是不能融合在一起的。㊀

表象的必然性与表象者的这种在自身内存在是直接矛盾的；因为在自身内存在乃是表象者的自由，而表象者并不能自由地制造出表象，相反地，对于表象者来说，表象是具有着一个异于它的他物的形象和特性的。巴克莱也并不接受那种主观意义的唯心论，而只是承认有一些彼此沟通的精神（他物本身也是表象者），因而认为只有神才创造出这些表象；这样，由我们以自己的活动制造(492)出来的那些想象或表象，就仍然有别于神所创造的那些表象㊁——自在者。这一看法表明巴克莱见到在这个问题上发生了一些困难，他要想以一种独出心裁的方式加以补救。这一体系中的不一贯性，又必须用神这条大阴沟来排除。我们把它交给神去办吧。

总之，在这种唯心论里，对全部经验存在所持的看法仍然同过去完全一样，即把现实看成个别的东西。它对宇宙所持的感性看法和各种表象，以及由毫无概念的思想和判断构成的体系，都仍然同过去一模一样。在内容上毫无改变，所不同的只是在形式上提274 出了它那个抽象的公式：一切都仅仅是知觉。㊀那个公式对于内容是毫无认识、毫无理解的；换句话说，在这种形式的唯心论里，理性是沒有独特的內容的。自我意识仍然同以前一样，是一种充满着有限性的东西；它以通常的方式摄取内容，而内容也仍然是通常性质的东西。这种看法并不是一种关于事物的看法，而是一种关于表象的看法，而且仍然是一种同以前一样平庸的看法。这种唯心论仅仅涉及意识与它的对象的对立，除此以外根本沒有接触到表

㊀ 布勒：《近代哲学史》，第五册，第一部分，第94—95页；《哲学著作集》，第210，275页。

㊁ 参看《哲学著作集》，第259—262页。

象的广大范围，沒有接触到各式各样经验內容中的种种对立。如果我们象以前追问事物的眞相是什么那样，追问这些知觉和表象的眞相是什么，那是得不到答复的。抱着一个老在经验里绕圈子的自我意识，对世界完全持庸俗的看法，并不去认识那个內容，这是一种完全不相干的搞法；那种自我意识仍然具有着十足的个别性，对內容毫无认识。

在巴克莱对经验內容方面的进一步论述中，所研究的对象完 (493) 全是经验的、心理的。他所讲的主要是视觉的感觉与触觉的感觉的区别，要探索出哪一类感觉属于视觉，哪一类感觉属于触觉。这样一种研究，完完全全是以现象性的东西为对象，只是在现象性的东西里面作出多种多样的区别；换句话说，它的理解仅仅达到区分的程度。只有一点值得我们注意，这就是：他的研究在这样做的时候，主要是探讨空间，它反复地争辩着，我们的那种关于距离的表象，以及各种与空间有关的表象，究竟是通过视觉获得的，还是通过触觉获得的。——空间恰恰是那种感性的普遍物，那种具有地道的个别性的普遍物，我们对经验界的分散对象进行经验考察时，它 275 就诱导我们去思维(因为它本身就是思想)，一思维，这种感性知觉和对于知觉的推理就在思维活动中纠缠不清了。由于这种对感性知觉的推理这时拥有一个客观的思想，它确乎可以被诱导去思维或掌握一个思想，但是它并不能眞正把握住思想，因为它的对象并不是思想或概念，它根本不能达到对本质的意识；它并不把任何东西当作一个思想去思维，而是当作一个外在的、异于思想的东西。

2. 休 谟

这里要接着谈一谈休谟的怀疑论。这种怀疑论在历史上所受到的重视，有过于它本身的价值。它的历史意义就在于：眞正说

来,康德哲学是以它为出发点的。

大卫·休谟1711年生于爱丁堡,1776年在伦敦去世。他在外交界度过了很长的时间。他以哲学上的Essays〔试论〕闻名,但(494)更以历史家闻名。他在爱丁堡时任图书馆长,后在巴黎任大使馆秘书。他在巴黎结识了让·雅克·卢梭,曾经邀请卢梭到英国;由于卢梭生性极端多疑,二人终于分手。㊀

休谟著有:A Treatise of human nature〔《人性论》〕,共三卷,1739年出版,雅各译为德文,1790年哈勒版,八开本。——Essays and Treatises on several subjects〔《关于若干题目的试论和论著》〕,共二卷(第一卷包括 Essays moral, political and literary〔《道德、政治和文学方面的试论》〕,1742年爱丁堡初版;第二卷包括 An Enquiry concerning human understanding〔《人类理智探究》〕,这是《人性论》的改作,1748年伦敦初版单行本,八开本)。

休谟的哲学从经验的观点出发,认为我们的概念是从经验取得的。他的Essays使他在哲学方面享有最大的声望;他在其中276讨论了一些哲学问题,讨论的方式并不是系统的,而是象一位有教养的、阅世甚深的思想家那样,并没有一个完整的联系,也不是把他的思想实际上能够取得、能够掌握的东西全盘托出;毋宁说他在一些论文中只是提出某几个特殊的方面来加以讨论。

我们把主要的内容简略地讲一讲。休谟的出发点是洛克和培根的哲学观点,即经验哲学。这种哲学所抓住的,是外部直观或内心感受所提供的材料;法律、伦理、宗教方面的东西都属于这个范围。休谟抛弃了天赋观念。㊁经验是由知觉组成的。"我们的全部

㊀ 布勒:《近代哲学史》,第五册,第一部分,第193—200页。

㊁ 《关于若干题目的试论和论著》,第三卷,《人类理智探究》(伦敦1770年版),注A,第283—284页。

表象，一部分是印象、感官感觉，一部分是概念或观念，”即各种理智范畴；“后一部分的内容与前一部分相同，只是强度和生动性较差。——全部理性对象，要么是概念的关系，如数学命题，要么是经验事实。”㊀其内容大抵如此。 (495)

休谟在详细考察那些被归入经验项下的东西时，找到了一些进一步的规定，特别是普遍者和普遍必然性这两个规定；休谟考察得最多的是因果范畴。——休谟的怀疑论直接以洛克的哲学为对象，同时也以巴克莱的唯心论为对象。思想方面的发展过程是这样：巴克莱把一切观念等量齐观；休谟则明确了感性物与普遍者的对立，并且把它清楚明白地说了出来，——把感性物定义为没有普遍性。巴克莱并未作出这一区别，他没有弄清他那些感觉中间有没有必然的联系。在休谟以前，经验是两者的混合物。 277

休谟完成了洛克主义，因为他始终一贯地指明，如果我们持这种观点，那么，经验固然是我们所认识的东西的基础，知觉本身包罗万象，可是在经验中却并不包含普遍性和必然性，经验并不向我们提供这两个规定。休谟在因果联系中设定了理性的东西，这种联系是仅仅来自经验的；它只有作为这样一种联系在经验中出现时，才是有效的，——在经验中我们却看不到必然性。“我们对于一件事实的确信，是建立在感觉、记忆以及一些根据因果联系或因果关系作出的推论上面的。我们对于这种因果结合的知识，并不是出于先天的推论，而只是出于经验的。我们期待相似的原因产生相似的后果时，是根据一条习惯原则进行推论，即某些不同的现象总是结合在一起，某些观念总是联系在一起。因此经验以外的知识 (496)

㊀ 邓尼曼：《哲学史纲要》[文德摘要本]（来比锡1829年版），第三七〇节，第439—440页；《关于若干题目的试论和论著》，第三卷，第二编，第21—22页；第四编，第一部分，第42页；邓尼曼原书，第十一卷，第433—434页。

是不存在的，形而上学是不存在的。”㊀

这种简单的思想本来就是洛克的思想。按照洛克的看法，经验是知觉的来源，我们是从经验中获得因果的概念以及必然联系的概念的。可是作为感性知觉的经验并不包含必然性，并不包含因果联系。必然性特别包含在因果关系当中。可是在被我们定义为经验的那种东西里，我们真正知觉到的只不过是现在有某物出现，然后随之有某物出现。直接的知觉所涉及的内容，只不过是一些同时并列和先后相继的状态或事物在时间上的连续状况，它并不涉及我们所谓原因和结果，并不涉及因果联系；在时间上的连续中是没有因果联系，因而也没有必然性的。㊁当我们说水的压力是这所房子倒塌的原因时，那并不是什么纯粹的经验。那时我们所看到的只是水向这所房子冲击或流来，然后房子倒塌了，等等。所以，必然性并不是经验所证明的，而是我们把它带到经验里去的；它是我们偶然地制造出来的，仅仅是主观的。我们把普遍性与必然性结合到一起，这一种普遍性其实不过是习惯。因为我们经常看到某些后果，于是我们就养成了一种习惯，把这种联系看成一种必然的联系。因此，所谓必然性乃是一种偶然的联想，是习惯养成的。

278

(497)

至于**普遍性**，情形也是一样。我们知觉到的，是一些个别的现象、感觉。知觉瞬息万变，此时是这样，以后就是另一样。我们虽然可以屡次地、多次地知觉到同一个规定，可是那始终还是离开

㊀ 邓尼曼：《哲学史纲要》〔文德摘要本〕，第三七〇节，第440页；《关于若干题目的试论和论著》，第三卷，第四编，第一部分，第43—45页；第五编，第66—67页；布勒：《近代哲学史》，第五册，第一部分，第204—205页；邓尼曼原书，第十一卷，第435—436页。

㊁ 《关于若干题目的试论和论著》，第三卷，第七编，第一部分，第102—103页；第二部分，第108—109页；第八编，第118—119页。

普遍性很远；普遍性是一个不能由经验提供给我们的规定。——如果我们把经验理解成外在的经验，那就可以说，休谟的这种说法是一种完全正确的说法。经验感觉到某物存在，可是尽管如此，普遍物仍然不在经验中。事实上，感性存在本身正是那种被认为浑然的、与他物没有区别的东西，可是，感性存在同时又是自在的普遍物，也就是说，它的这种浑然无别性并不是它的唯一的规定性。279——休谟把必然性、把对立面的统一十分主观地看成了习惯；他无法在思维中更深入一步。(1)习惯是意识中的一种必然的习惯，就这一点而论，我们在其中看到了这种唯心论的一般原则；(2)但是必然性却被他设想成一种完全偶然的，毫无思想、毫无概念的东西。

这种习惯既存在于我们对感性自然的看法中，也存在于我们对法律和道德的看法中。法律概念和道德概念也是建立在一种本能上，建立在一种主观的、同时又多方面受幻觉支配的道德感上(498)的。㊀用怀疑论的方式，可以举出正好相反的例子来。休谟从这个方面考察了法律、伦理和各种宗教规定，驳斥了它们的绝对有效性。就是说，如果假定了我们的认识是来自经验的，我们只能把得自经验的东西当作真的，那么，我们的确可以在我们的感情中发现这样一种心情，例如认为凶手和窃贼必须受罚，而别的人也有这种心情，于是这一点就变成了普遍有效的。可是休谟和古代怀疑论者一样，求助于各个民族的意见不同：在不同的民族、不同的时代，被视为正当的事情是不同的。㊁就有那么一些人，在这种场合，

㊀《关于若干题目的试论和论著》，第四卷，包括一篇《道德原则探究》，第一节，第4页，附录一，第170页。

㊁布勒：《近代哲学史》，第五册，第一部分，第230—231页；参看休谟：《关于若干题目的试论和论著》，第三卷，第十二编，第二部分，第221页；第四卷，《道德原则探究》，第四编，第62—65页；《一篇对话》；第235—236页等处。

并不感到偷窃是不正当的，例如拉栖代孟人，或者南洋群岛的那些所谓淳朴居民，就是这样。一个民族认为不道德、可耻、违反宗教的事情，别的民族并不认为如此。由于这样的事情是以经验为基础的，所以一个主体形成这种经验，在自己心里发现这种感情，在自己的宗教感情中发现神具有这种形象、这种规定，另一个主体则对此形成另一些经验。因此，如果真理是建立在经验上的，普遍性、自在自为的有效性等规定就是来自别处，就不是经验所能证明的。所以休谟把这种普遍性和必然性仅仅解释成主观的，并不说成客观存在的。这样一种主观的普遍性就是习惯；我们养成了一种习惯，把这件事认为正当的、道德的；这件事对我们有一种普遍性，不过只是主观的普遍性，——另一些人则有另一些习惯。——对于主张认识起源于经验的学说来说，这是一个重要的、敏锐的说法；康德的思考就是从这一点出发的。

280

(499)

然后休谟又把他的怀疑论进一步推广到关于自由和必然的概念、学说上，㊀推广到对于神的存在的证明上；㊁事实上，怀疑论在这个领域内是大可施展的。人们以某些思想和可能性为依据，作出这样一种推理；人们也同样可以再提出另外一种推理来与它针锋相对。这两种推理，谁也不比谁更高明。人们对于灵魂不灭、神、自然等问题所坚持的看法，并没有那样一个真正的根据，象他们所说的那样，作为自己的依据；因为他们用来进行证明的那些推论都是主观地形成的概念。这些概念也有一种普遍性，但是这种普遍性并不是实际存在的普遍性，而只是一种主观的必然性，即习惯。休谟由此得到的结论，必然是一种对于人类认识状况的诧异，一种普遍的不信任，一种存疑的不作决定；这当然不算过分。休谟

㊀ 《关于若干题目的试论和论著》，第三卷，第三编。

㊁ 同上书，第十一编。

对于他感到诧异的人类认识状况作了进一步的规定，认为其中包含着一种理性与本能的冲突。这本能包括很多种能力、倾向等等，281 它以种种方式欺骗我们，理性则揭示出这一点。但是另一方面，理性是空虚的，并沒有內容和自己特有的原则；在应付一种內容时，它就不得不依靠那些倾向了，因为它是沒有自己的內容的。因此理性本身并沒有一个标准来解决个别欲望之间的冲突，解决它自 (500) 己与各种欲望之间的冲突。㊀所以一切都以非理性的、毫无思想的存在的形式出现；自在的眞理和正义并不是在思想中，而是采取着一种欲望、一种倾向的形式。

休谟接受了洛克的经验原则，而把它进一步贯彻到底。休谟抛弃了各种思想规定的客观性，抛弃了它们的自在自为的存在。

二、苏格兰哲学

在苏格兰发展出了另外一种哲学流派。休谟的反对者首先是一些苏格兰哲学家。在德国哲学里，我们必须认识到康德是休谟的另一个反对者。有许多哲学家都属于苏格兰哲学流派。那时英国的哲学活动主要限于苏格兰的爱丁堡和格拉斯哥，在这些大学里一个接着一个地出现了一批教授。他们提出了关于宗教眞理和伦理眞理的一个內心独立的源泉来反对休谟的怀疑论。这种思想与康德不谋而合，因为康德提出了一个內心的源泉以与外在的知觉相反对；不过，所谓內心源泉，在康德那里，具有完全不同于在苏格兰哲学家那里的形式。在苏格兰哲学家看来，这种內心的独立源泉不是思维、理性本身，而是一种从內心里产生出来的具体东

㊀ 《关于若干题目的试论和论著》，第三卷，第十二编，第一部分，第217—218页，注N，第296—297页；布勒：《近代哲学史》，第五册，第一部分，第210页。

西，其本身也要求具有经验的外在材料。这种内心源泉乃是一些具体的，常识的原则，这些原则一方面与知识源泉的外在性相反对，另一方面又与形而上学本身(与单纯抽象的思维或形式推论)相反对。

(501)　这种抽象论证的理智的第二方面便是注意伦理、政治的研究，对于这一方面的研究，德国、法国，特别苏格兰的哲学家是很擅长的。关于英国哲学，这里沒有更多的可说。克拉克、沃拉斯顿等等在极其通常的理智形而上学的形式下绕圈子。*于是我们就看到，在英国，各式各样的道德哲学都为这种精神观点所笼罩。在他们看来，精神的自在本性表现在自然存在形式，如倾向、情感里面。他们的原则就是道德感、善意的倾向、同情心等等。只有这一形式特别值得注意，即一方面他们把义务表述为不是外来的、被给予的、被命令的，而是纯全为自我意识所特有的：而另一方面，又把财产看成是一种自然的东西、一种无意识、无精神、非理性的存在。他们认为，冲动是盲目的，同思维着的自我意识一样，是一种不能超出自身的固定的东西。冲动无疑地须认为与纯粹活动，思维以及内容简直是一个东西；冲动也具有内容在它自身内，而这个内容并不是死的、静止的，而乃是自身运动着的：运动过程(即超出自身)和内容两者是同一的东西。不过，这种统一具有直接性的形式，只是作为存在着的统一：第一，它不是一种认识，它是沒有必然性的，而只是从内部知觉得来的东西；第二，它是自己不能扬弃自己、不能超出自己的一种特定的有限的东西，而不是一种普遍的东西。固定的力量和冲动并不是无限的东西。冲动的规定性是从经验得来的；冲动的形式作为一种力量给人以一种必然性的假象。〔苏格兰

(282)

* 按：从这一句起至本段末止，据德文本第二版的英文译本，是移置在“理智形而上学”的第二篇第四节库得渥尔斯后面，节题是：库得渥尔斯、克拉克、沃拉斯顿。

哲学家的那种形式论证从经验出发，把冲动的必然性说成是一种内在的东西、一种力量。譬如，喜爱社交是在经验内找到的一个环节，因为人在社会交往里获得各式各样的好处。如果问：社会的必然性的基础何在？他们便答道：在爱好社交的本能里。社交本能 (502) 就是原因，正如在自然界的解释里也总是有这种形式说法的翻版。人们说，一种存在的必然性，例如：电的现象的存在的必然性，便以电力为基础，电力产生出电的现象；这仅仅是一种回溯的推论形式，从外推论到内，从一个存在着的东西推论到一个在思想中的东西，而这个在思想中的东西也同样被表象为存在着的东西。可是 283 他们并沒有关于这种抽象形式的意识。为了说明外在表现，就设定力是必要的，并从前者推出后者：用力来说明力的表现，因为力是力的表现的原因；在那里把力说成是基础、根据，在这里把力说成是原因。但是，这种种说法都沒有意识到：就形式看来，这乃是一种由概念过渡到存在，倒转来又由存在过渡到概念的抽象形式，而且就内容看来，这完全是一种偶然性的现象。人们以看待电力的办法，来看待人的内心生活，认为人由于具有同情心，社交本能等等就被迫而喜爱社会交往。

苏格兰哲学家特别着重发挥了道德学和政治学；他们以有教养的人的身分考察了道德学，并且试图用一个原则来说明各种道德义务。他们的许多著作都已经译成德文；他们是以西塞罗式的作风来谈道德问题的。——这里提出来的道德感和人的常识，此后在英国人那里，特别是在苏格兰人托玛斯·锐德、柏阿梯、奥斯瓦尔德等人那里，变成了普遍的原则；因而思辨哲学在他们那里完全消失了。特别是在这些苏格兰哲学家那里出现了第三个特点，即他们也曾经试图对认识的原则加以明确的规定；但是总的讲来，他们据以出发的原则也同样是在德国所接受的原则。一大批苏格 284

(503) 兰哲学家特别在这一方面常常发出了一些聪敏的言论。他们提出了所谓健全的理性或者人的常识(sensus communis)作为真理的根据。以下是这个学派中的主要人物,各人都有自己特点。

1. 托马斯·锐德

托马斯·锐德生于1710年,死于1796年,他是格拉斯哥大学教授。㊀ 他提出了**常识**的原则。他研究了什么是认识的原则;他的看法是这样的:"(甲)有某些未经证明并且不可证明的基本真理,这些真理是由常识产生的,并且被承认为无可争辩的和有决定意义的。"这就是直接知识;在这里面他就设定了一个内心的独立的源泉,这是与天启的宗教正相反对的。"(乙)这些直接的真理不需要任何人为的科学的支持,也不受到科学的批判;"这就是说,它们不能接受哲学的批判。"(丙)哲学本身除了以一个直接的、自身明白的真理为根源外,没有任何别的根源;凡是违反这些直接真理的东西本身就是错误的、矛盾的和可笑的。"这个原则既适用于知识,也适用于"(丁)伦理。个人的行为是道德的,如果他遵照整体的完善性的理智原则并且遵照他自己认识到的义务办事。"㊁ 这就是锐德的观点。

2. 詹姆斯·柏阿蒂

詹姆斯·**柏阿蒂**生于1735年,是爱丁堡和阿伯尔丁大学的道(504)德学教授,死于1803年。他也是把常识当作一切知识的源泉:"人285 类朴素理智的常识是一切伦理、一切宗教和一切确定性的源泉。有

㊀ 邓尼曼:《哲学史纲要》〔文德摘要本〕,第三七一节,第442页。

㊁ 锐克斯纳:《哲学史手册》,第三卷,第119,259页;参看锐德:《对人心中常识原则的探讨》(爱丁堡,1810年)第一章,第四节,第19—20页(德文译本,来比锡,1782年,第17—18页);第六章,第二十节,第372—375页(德文译本,第310—311页)等等。

了外部感官的见证还必须辅之以常识的确证。真理就是我的本能的性质迫使我相信的东西。就确定的真理来说，信仰是一种确信，就或然的真理来说，信仰是一种同意。认识确定的真理必须通过直观，认识或然的真理必须通过证明。”㊀ 这些十分确定的确信就是行为的基础。

3. 詹姆斯·奥斯瓦德

詹姆斯·奥斯瓦德是一个苏格兰的牧师。他运用了一个术语来表明，我们上面所提到的那些原则是作为事实在我们心中找到。㊁“神圣本质的存在(据他看来)完全是事实，完全超出了任何论辩和任何怀疑，并且对道德常识来说是当下确定的。”㊂ 这与当时在德国也把一种内心启示，关于良心、定理、内容的知识，特别是关于上帝及其存在的知识，当作根本原则的说法，是相同的。

4. 杜格尔德·斯图尔特

属于苏格兰学派的人还有杜格尔德·斯图尔特、爱德华·塞奇、弗格森、哈奇森。他们大半都著有关于道德学的书。在这个意义下，政治经济学家亚当·斯密（也是一个哲学家。这种苏格兰 (505) 哲学现在在德国是被当作某种新事物而宣扬的。加尔韦曾经把他 286 们的多种有关道德学的著作译成了德文。同样他也翻译了西塞罗

㊀ 锐克斯纳:《哲学史手册》,第三卷,第一二〇节,第261—262页;参看柏阿蒂:《关于真理的性质和不变性的论文》(爱丁堡,1776年),第一部分,第一章,第18—31页(德文译本,哥本哈根和来比锡,1772年,第24—42页);第二章;第二节,第37—42页(德文译本,第49—55页)等等。

㊁ 参看奥斯瓦德:《为了宗教的利益诉诸常识》(爱丁堡,1772年),第一卷,第一篇,导言,第12页(魏尔姆森的德文译本,来比锡,1774年,第11页)。

㊂ 锐克斯纳,同上书,第一二一节。第二六二页;参看奥斯瓦德,同上书,第二卷,第二篇,第一章,第50—51页(德译本,第54—55页)。

的《论义务》一书，西塞罗在同一意义下宣称：Insitum est a natura〔本性是天赋的〕。这样一来，一切思辨的哲学研究都停止了。这是一种通俗哲学，这种哲学一方面有很大的优点，它试图在人內、在人的意识內去寻求人认为一般地是眞的东西和人认为有价値的东西的內在性的源泉。这种內容同时是具体的內容；这內容在一定意义下，是眞正的形而上学，是与徘徊于抽象的知性规定的方式正相反对的。——在这些苏格兰人当中，亚当·斯密是最著名的；杜格尔德·斯图尔特看来是最末一个并且是最不重要的，他现在还活着。㊀整个讲来，他们都是站立在同一基地上，在同样的反思圈子里旋转。他们寻求一种先天的哲学，但沒有采取思辨的方法。作为他们的原则的普遍观念是人的健康常识；在这个原则之外，他们又加上善意的倾向、同情心、道德感，并且从这些根据出发，他们写出了很多优美的道德著作。——看了大略地知道，到了某个阶段的文化，有些什么普遍的思想，并对这些思想加以历史的简述，举出一些例证来说明它们，这当然是很好的〔不过并沒有得到进一步的发挥〕。*

最近期间，这种苏格兰哲学已经传播到了法国。罗伊尔-柯拉尔德（现在是法国下议院的议长㊁）以及他的学生约佛罗伊，即追随苏格兰哲学，从意识的事实出发，通过有教养的论辩和经验，予以进一步的发展。

法国人所谓观念学（Idéologie）便与这一派的思想有联系。它是一种抽象的形而上学，是对于最简单的思维规定的一种列举和分析。这些思维规定并沒有得到辩证的考察，反之它们的材料是

㊀ 这话是在1825—1826年的讲演中说的。——原编者

㊁ 这话是在1829—1830年的讲演中说的。——原编者

* 第379页。

从我们的反思和思想里取得的，而包含在这种材料中的各种规定又必须在材料中得到证明。

三、法国哲学

287

(506) 我们现在转到法国哲学上。**法国哲学**与形而上学的关系是：作为形而上学家的人与门外汉相对立，法国哲学则取消了政治上、宗教上、哲学上的门外汉身分。在英国人那里，我们只看到了这样的唯心论：(1) 要末只是形式地、一般地把存在转化为一种为他的存在，认为存在就是被知觉；(2) 要末认为那造成这种被知觉状态的自在者是一些本能、欲望、习惯等等盲目的、一定的力量，——这就是返回到自我意识里，而把自我意识当作自然物。在前一种唯心论里，整个有限界，现象与感觉的罗列，以及各种思想与固定概念的罗列，仍旧同非哲学的意识里一模一样。休谟的怀疑论让全部普遍的东西统统沉没到习惯和本能里，也就是对现象界作了一个更简单的总括；而这种更简单的东西，即那些本能、冲动和力量，也同样是自我意识的一种毫无精神的、不动的一定存在。

法国哲学比较生动，比较活泼，比较富于机智，简直就是聪明机智本身。它是绝对的概念，反对一切现存观念和固定思想，摧毁一切固定的东西，自命为纯粹自由的意识。这种理想主义活动的基础是一种确信，认为凡是存在的东西，凡是被当成自在的东西，全都是属于自我意识的东西，那些关于善和恶、关于权力和财富的概念（支配现实自我意识的个别概念），以及那些关于对神的信仰、(507) 关于神与世界的关系、关于神的统治、关于自我意识对神的义务等等的固定观念，全都不是什么在自我意识以外的真理（不是自在 288 的）。这样，这一切形式，以及现实世界的实在本体，超感性世界的

本体，就在这种自觉的精神里面被扬弃了。人们承认那些固定观念是万古不变的真理，把它们当作不依赖自我意识的东西崇拜。这种自觉的精神并不是以一本正经的态度向人们讲话，并不是以那种方式对待人们，而是采取一种机智的方式，就是说，让自我意识通过自己的活动从那些观念里引出另外一个意义，与人们给予那些观念的意义正好相反。对于精神，只有用机智的办法，通过它的自我意识的作用和活动，才是有效的，才是它感兴趣的。这是具有现实性的概念所具有的特点；凡是被这个洞察一切、理解一切的自我意识认作本质的，就是有效的。

现在要来看看，在这个绝对从事理解的自我意识看来，本质是怎样的。首先，本质这个概念被认定为只是否定性的概念运动；肯定性的东西、单纯的东西或本质是落在这种运动以外的。在本质里并没有区分，并没有内容；因为全部特定的内容都消失在否定性中了。这个空洞的本质对我们说来就是纯粹的思维，就是 être suprême〔最高本体〕；或者被客观化了，被表象为存在着的、与一般意识相对立的东西，即物质。

我们在这里看到所谓**唯物论**和**无神论**公然出现了，这是纯粹从事理解的自我意识的必然结果。一方面，在这个否定性的运动中，一切把精神设想为自我意识的彼岸的规定都消失了，尤其是各(508)种对于精神的规定，以及那些把精神陈述为精神的规定，主要是信仰精神、认为精神存在于自我意识本身以外的各种想法，以及一切传统的东西、由权威强加于人的东西，全都消失了。剩下的只是当前的、现实的东西；因为自我意识认为自在的，仅仅是那种为自我(289)意识本身而存在的东西，那种使自我意识认识到自己实在的东西，这就是物质，就是能动的、在杂多中展开和实现的物质，即自然。我是在当前现实中意识到我的实在性的；于是自我意识就很顺当

地发现它自己是物质,——灵魂是物质性的,观念是外界感觉印象在脑子这个内部器官中所引起的运动和变化。

另外一派启蒙思想则相反，虽然把绝对本体说成自我意识的彼岸，却认为绝对本体本身是我们根本不认识的。绝对本体挂着神这个空名。由于神是可以随心所欲地受规定的，我们对他也就不能作任何规定;神等于X,即绝对不知道的东西。这种说法并不就是无神论,因为:(1) 它还使用着神这个并不表示任何东西的空名,(2) 它把自我意识的各种必然关系，如各种义务之类，并不说成自在自为地具有必然性,而说成通过与另一个东西、即那个不知道的东西相联系而具有必然性——虽说与那个不知道的东西并无积极关系，只不过是把自己当作个别事物加以扬弃。然而这个不知道的东西并不是物质,因为那单纯、空洞的东西是得到否定性的规定,被规定为并不对自我意识存在的。可是那还是一样,因为物质是普遍的东西，是被设想为扬弃掉了的自为存在。我们对那个不知道的东西进行眞正的反思，就正好看到：对于自我意识来说，那不知道的东西正是自然意识的否定面,也就是物质、现实和当前的东西;那不知道的东西对于我来说就是这个否定物,这是否定物的概念。——区别就在于一派以为他们设想的那个东西是个十足的他物，一派认为不能那样说。其区别的根据是在于这个最后的抽象上面。(509)

他们把绝对本体规定为物质,规定为空洞的对象性,是由于他们的概念摧毁一切内容和规定，仅仅以那普遍的东西为对象。这种概念只知道一棍打个稀巴烂，不知道再从物质里、从纯粹思维里、从纯粹实体性里重新发展出来。思维是物质的一种存在方式。——眞正说来,法国哲学是在这个主题上完成了斯宾诺莎的实体。290

这个空洞方面的另一面却是充实的方面。因为概念是仅仅以

消极的形式存在着，所以积极的发挥是仍然沒有概念的；它采取着自然的形式、存在物的形式，无论在物理方面，或是在伦理方面，都是这样。——自然的知识始终是通常的知识、非思辨的科学知识，在本质上，就其作为哲学而言，始终是一种一般的讲法，反来复去地说着“力量、关系、多种多样的结合”这几个名词，却并沒有说出任何确定的东西。——在精神性的东西方面，这种精神的形而上学也同样是这样一种形而上学，它正是一种特殊的组织，那些称为感觉、知觉等等的力量，就是通过这个组织跑出来的；——这是一种单调的空谈，并不能使任何东西得到理解，它接受各种现象和知觉，对这些东西进行形式的推理，但是也同样把它们的本体当成某些特定的力量、规定，这些力量和规定的內部究竟如何，我们无法进一步知道。伦理方面的规定和认识也同样在于把人归结为人的各种自然欲望和倾向。本体具有着一种自然物的形式，这种自然(510)物就是爱己、利己或社会倾向；我们应当过顺应自然的生活。对这个自然，始终是用一些普通的说法和描述来说明——例如卢梭的自然状态就是如此。所谓观念的形而上学，就是洛克的经验主义，它企图在作为个别意识的意识中指出观念的起源和发生：个别的意识从无意识状态中产生出来，诞生在世界上，作为感性意识学习着。他们把这种外在的起源和发生与事物的生成和概念混淆起来291了。如果有人泛泛地问：水的起源和生成是什么？并且答道，水是从山上来的或从下雨来的，那么，这就是一个符合这种哲学的精神的答案。总之，我们只对那个否定的方面感兴趣；对于这种肯定的法国哲学我们是无话可说的。

这个否定的方面，眞正说来是文化的产物；启蒙思想与我们德国不相干。法国哲学著作在启蒙思想中占重要地位，这些著作中值得佩服的是那种反对现状、反对信仰、反对数千年来的一切权威

势力的惊人魄力。值得注意的是这样一个特点，即反对一切有势力的东西、与自我意识格格不入的东西、不愿与自我意识共存的东西、自我意识在其中找不到自己的东西的那种深恶痛绝的感情；——这是一种对于理性真理的确信，这种理性真理与全部遥远的灵明世界较量，并且确信可以把它摧毁掉。它把各种成见统统打碎了，并且取得了对这些成见的胜利。——肯定的东西就是健全常识的那些所谓直接明了的真理，——常识所包含的，仅仅是这种真理以及发现自己的要求，它始终采取着这种形式。

(511) 法国的无神论、唯物论和自然主义，从一方面说，是怀着深恶痛绝的感情反对各种毫无思想性的前提，反对宗教里的各种硬性规定的准则，这种硬性规定是通过各种法律规定和伦理规定以及民事设施而社会化了的；同时它也是拿着健全的常识和一种富于机智的认真精神来反对，并不是用一些支离破碎的空话来反对的。从另一方面说，它的产生是由于努力把绝对理解为一种当前的东西，同时也理解为被思维的东西和绝对统一，——这种努力由于否定了自然界的目的概念和生命概念，也否定了精神界的精神概念 292 和自由概念，所做到的仅仅是抽象出一个本身无规定的自然，以及感觉、机械作用、自利和效用。——法国人在国家法制方面是从抽象出发，是从一些否定现实的普遍思想出发的；英国人则恰好相反，是从具体现实出发，从他们的不成文的宪法出发的；英国作者们也沒有上升到普遍的原则。

我们应当提出两种形态，这两种形态在文化、法国哲学和启蒙思想方面是特别重要的。路德所开创的那种东西只是心情中、感情中的东西，这是沒有意识到自己的单纯根源、沒有把握到自身的精神自由，——这就是普遍的东西本身；全部内容都在思想中消失了，思想是用自己来充实自己的。——法国人提出了各种普遍的规

定、思想，并且加以坚持；这是普遍的原则，而且是个人对自己的信念。自由变成了世界状态，与世界史结合起来，变成了世界史上的一个时代：这是具体的精神自由，具体的普遍性；笛卡尔哲学是抽象的形而上学，现在我们有了关于具体物的原则。我们在德国人(512)那里听到了一种呻吟；他们也愿意说明这个具体物，他们带来了一种悲惨的现象和个别性。法国人是从普遍性的思维出发，德国人的良心自由是从良心出发，用良心说明一切，考验一切；他们相遇了，也就是说，走的是同一条路：只是法国仿佛没有良心，把一切都搞垮了，并且有系统地坚持了一种特定的思想，即重农主义学说；德国人愿意留一条后路，他们从良心出发去研究自己是不是也该这样做。法国人用精神向思辨的概念作斗争，德国人则用理智来293斗争。我们发现法国人有一种深刻的、无所不包的哲学要求，与英国人和苏格兰人完全两样，甚至与德国人也不一样，他们是十分生动活泼的：这是一种对于一切事物的普遍的、具体的观点，完全不依靠任何权威，也不依靠任何抽象的形而上学。他们的方法是从表象、从心情去发挥；这是一种伟大的看法，永远着眼于全体，并且力求保持和获得全体。

这种健全的常识，健全的理性，曾经以那种从人心、从自然取得的感情的内容来反对宗教方面，而且在各个不同的环节上下手，首先反对的是正统的宗教，是迷信和教阶制度的桎梏。这是一个方面。另一方面，德国的启蒙运动则反对新教，因为它拥有一个内容，这个内容是它从启示、从全部教会的规定中得来的。一个是反对一切权威的形式，另一个是反对内容。内容垮了，这种思维形式也就可以随着很容易地完蛋，因为这种形式并不是我们所了解的理性，而是应当称之为理智的东西；对于理智来说，指出与那种只(513)能用思辨去把握的东西的最后基础相矛盾，是很容易的事。理智

曾经把它的尺度放在宗教的內容上，指出了其中的矛盾，把它说得一文不值；理智也是以这种方式来对付一种特定的哲学的。现在德国哲学也和法国哲学一样做了这件事，一个反对路德教，另一个反对天主教。

现在剩下来的是所谓**有神论**，即一般信仰；这是现在还十分普遍地留在很多神学家心中的內容，——这就是那种也可以在伊斯兰教中找到的內容。在以推理的理智反对宗教的同时，也向唯物论、无神论迈进了。与无神论的各种定义打交道，可不是一件容易事；因为你向一个人斥责一种无宗教的态度或无神论，而他对于神的看法又与另一些人对神的看法大相径庭。这里是法国哲学向无神论迈进的场合，它把应当理解为最后本体、能动者、作用者的东西规定成了物质、自然等等；可以说，这大体上就是斯宾诺莎主义，斯宾诺莎主义是把实体这个唯一的东西当作最后本体提出的。法国人所做的尤其是这样。不过有几个人不能算在内，例如卢梭，他有一篇文章叫《一个副主教的表白》㊀，其中就完完全全包含着我们可以在德国哲学家们那里找到的那种有神论。另一些人则公开地向自然主义迈进了；这里要特别提到米拉波的 Système de la Nature〔《自然体系》〕。其中的思想是十分浮浅的：le grand tout de la nature〔自然这个大全体〕就是最后的东西；他以一般的方式反来复去地说着全体，文章写得平板无力。 294 (514)

人们称为法国哲学的那种东西，即伏尔泰、孟德斯鸠、达朗贝、狄德罗，以及后来在德国作为启蒙思想出现的那种东西，也是被斥为无神论的，——我们可以把它分成三个方面：(1) 它的消极的方面，这一方面是最受责备的；(2) 积极的方面；(3) 哲学的、形而上

㊀ 《爱弥尔或论教育》，第二册（巴黎 1813 年版影印本），第四卷，《萨伏依副主教的表白》，第 215 页以下。

学的方面。

1. 否定的方面

法国哲学有一个反对一切正面东西的否定方面；它是破坏性295的，反对正面的现存事物，反对宗教、习俗、道德、舆论，反对法定的社会状况、国家制度、司法、政体、政治权威、法学权威、宪法，也反对艺术。这种思想在德国是以软弱无力的姿态作为启蒙思想出现的。这个方面，和所有的东西一样，也有它的道理。它的实质就在于从理性的本能出发，攻击一种腐化变质的状态，攻击那些普遍的、彻底的谎言，例如攻击僵化了的宗教所肯定的东西。我们所说的宗教，是指对于神的坚定的信仰或信心，不管这信仰是不是对于那种颇有伸缩余地的基督教教义的信仰。宗教所肯定的东西，乃是理性所否定的东西。我们应当把宗教状况与它的势力和权威、与道德的腐化、贪婪、好名、淫佚放在一起来考察，不过需要以严肃的态度。当时的法定宗教，也和人们的社会关系、法制、政权一样，陷入了一种极为可怕的形式主义，陷于僵死状态。——法国哲学也(515)同样反对国家。它们攻击了各种成见和迷信，特别是市民社会、宫廷风气和政府机关的腐化，看清并且揭露了恶劣的、可笑的、下流的事实，使全部伪善以及不义的势力受到了嘲笑、蔑视和憎恨，使人们的精神和感情不顾世间的种种偶像，并且对它们发生愤怒。

我们必须认识现实中存在的矛盾。各种陈旧的制度，在已经发达了的自觉的自由感和人道感面前，已经没有地位了；那些从前296以人们的相互感情、以意识的浑厚无私为依据的制度，已经不符合当初建立它们的精神了，但它们却要透过新兴的科学文化，仍旧在理性面前充当神圣不可侵犯的律令，——这就是法国哲学家们所打倒的那种形式主义。我们必须留意这些作家所表现的情感；我

们要看一看他们对于不道德所表示的愤怒。他们的攻击有的是用说理的方式写出来的，有的是用机智的方式写出来的，有的是用常识的方式写出来的，所反对的並不是我们所说的那种宗教。他们並没有使它受到损害，倒是用最美好的词令推荐了它。

这个否定的方面以破坏的方式对待了本身已经破坏的东西。我们好心地责备法国人攻击宗教和国家。可是我们必须对法国那个可怕的社会状态、贫困状况、下流景象心中有数，才能认识这些攻击的功劳。那些假冒为善的人、冒充虔诚的人、唯恐自己的赃物被剝夺的暴虐之徒可以说，他们攻击了宗教、国家和道德。他们攻击的是什么宗教！並不是路德改革过的宗教，——而是最无耻的迷信，教权，愚蠢，出卖良心，特别是在大家贫困的时候浪费和贪图世间的财物。他们攻击的是什么国家！是大臣和他们的宠姬仆妇的最盲目的统治；于是就有一大群小霸王和游手好闲之辈把掠夺国家的进项和人民的血汗看成一项神圣的权利。无耻和不义达到了不可思议的地步；道德是只适合于违法乱纪的。我们看到个人在法律上、政治上毫无权利，在良心上、思想上也是同样地毫无权利。 (516)

在国家方面，他们根本沒有想到过革命，他们所希望的、所要求的是改良，不过主要是主观的要求，——希望政府革除弊政，任用能从事改良的正直人员；他们认为应当出现的积极的事情是这样一些：君主应当受良好教育，大臣应当是正直的人，王公应当俭朴，等等。法国革命是由各种成见的顽梗不化、主要是傲慢、十足的轻率、贪婪逼出来的。他们只能提出一些普遍的思想，对应当怎样办提出一个抽象的观念、想法，——並不能提出实施的办法。但是政府的事务却是发布具体的命令，采取具体的措施，进行具体的改良；这一点他们是沒有了解的。 297

他们针对着这种可怕的混乱所提出的主张，总的说来是认为

人人都不应当是门外汉，——不应当是宗教上的门外汉，也不应当是法律上的门外汉；这样，在宗教上就没有一个教阶，一群与众不同的、选拔出来的教士，在法律上就也没有一个与众不同的等级和(517)社会(也没有一个法官阶层)，唯有他们认识永恒、神圣、真实、正确的东西，能够命令和支使其他的人；相反地，人们的常识就有权表示自己的赞同，作出自己的判断了。把野蛮人当门外汉看待，是正当的，——野蛮人正是门外汉；把能思维的人当门外汉对待，是最残酷的。那些人用自己的天才、热情、聪明、勇敢英勇地争取到了这种从事主观认识、洞察、信服的伟大人权。——这是抽象思想的狂热。我们德国人对现存的东西首先是被动的，我们容忍了它；其次，当它被推倒时，我们也同样是被动的：它是被别人推倒了，我们就听它离开我们这里，我们听之任之。

298　腓特烈二世也曾在德国追随这种文化，这在当时是一个罕见的例子。在德国，虽然流行着法国的宫廷风气、歌剧、饮馔、服装，哲学却没有得到传播；不过法国哲学的许多成分却以聪明的、机智的方式打进了这个上层社会，许多恶劣的、野蛮的事情被抛弃了。腓特烈二世并没有学过那些悱恻的诗篇，并没有每天背熟它几句，并不懂沃尔夫的那种粗野的形而上学和逻辑，(他在德国除了格勒特以外能找到什么别的人呢？)但是他懂得那些伟大的、虽然很形式、很抽象的宗教原则和政治原则，并且在情况容许时按照这些原则统治。他的人民并没有什么别的需要；人们不能要求他成为德意志民族的改革者、革命者，因为并没有人要求召开等级会议、要求举行公开审判。他实行了人们所需要的事情，如宗教宽容，立法，司法改良，节约国帑；再也没有什么牛鬼蛇神在鄙陋的德国法(518)律里留下了。他提出了国家的目的，因而废止了所有的特权，废止了德国的各种特殊法律，废止了国内的单纯强制法律。如果假充

虔诚的人和假冒德意志精神的人要想中伤他，要想蔑视这种有无限效果的伟大现象，甚至把它贬低为浮夸和恶行，那是愚蠢的；应当是德意志精神的东西，必定是一种合理的东西。

2. 肯定的方面

这种哲学思想的肯定的内容，当然并沒有满足彻底性的要求。在他们的学说中，和在苏格兰哲学家们那里以及我们这里一样，有 299 一个主要的规定，就是假定了人心中的正义感、善意、社会性倾向；这些东西是应当加以发扬的。——他们把一般知识和正义知识的来源放在人们的常识中，并不把人的普通意识、人的健全常识放进概念的形式里。他们以普通思想的形式表达出一些眞理，这当然是值得我们钦佩的；十分重要的是他们认为这些眞理是人的固有见解，认为人心中具有着正义感和爱人之心，宗教和信仰并不是勉强的，功劳、才干、美德是眞正高贵的东西，等等。——他们有一个观点，在德国人中间特别流行，就是把人的天职看成精神的本性。我们当然应当越过精神现象回溯到精神的本性。但是他们为了找出这种精神本性、这种人的天职，却回溯到感觉、观察、经验，认为人们有一些这样那样的欲望。他们从这些欲望中推出社会和国家是必然的，因为我们有一种合群的欲望。社会和国家是我们本身固有的规定，只不过我们沒有认识到它们的必然性。然而这种欲望却被他们当成了自然的东西，因此在法国哲学里，欲望是本身无 (519) 规定的，它的局限性仅仅在于作为整体的一环。

在认识方面，我们可以发现有一些非常普遍的肤浅思想、抽象思想，——可以说跟我们的一样好，而且比我们的聪明，——这些思想在內容上应当是具体的，也的确是具体的，但是却被理解得非常肤浅，因此不足以推出更多的东西来。例如他们就认为：自然是

一个整体，一切都取决于规律，取决于各种运动的汇合，取决于因果联系等等；事物的不同的特性、质料、组合造成了一切。这是一些可以写满许多本书的一般口头禅；这些口头禅也立刻表现出是非常不够的。

甲、自然体系

300 Système de la Nature〔《自然体系》〕就属于这样的书。这是一位德国人霍尔巴赫男爵在巴黎写的主要著作，他是那些哲学家们的核心。孟德斯鸠、达朗贝、卢梭都有一段时间在他的集团里面；他们都是反对现状的，可是除了这一点以外他们彼此之间却有很大的分歧。我们马上就会发现《自然体系》是很单调的，因为它老是在一些一般的观念中兜圈子；这不是法国书，缺乏生动性。

（一）“宇宙所展示出的，只不过是物质和运动的一个无限的集合(笛卡尔)，一条连续不断的因果锁链，其中有些原因是我们的感官直接接触到的，另外一些则是我们所不知道的，因为它们的那些被我们感觉到的结果与它们的原因相隔很远。那些物质的不同的特性，它们的多种多样的组合，以及由此产生的各种结果，对于我们来说就构成了各种本质（essences)。从这些本质的殊异中产(520)生出各种事物所占据的不同的等级、类别和体系，以及它们的总和——le grand tout〔大全〕——这就是我们所谓自然。”㊀ 这就是亚里士多德谈到克塞诺芬尼的时候所说的：他观看到整个天空，那就

㊀ 布勒：《哲学史教程》，第八部，第62—63页；米拉波〔这是当时假托的名字——译者〕的《自然体系》(伦敦1770年版)，第一卷，第一章，第10页；第二章，第28页。〔按黑格尔所引布勒译文与霍尔巴赫的原文有出入，请参看《十八世纪法国哲学》，商务印书馆1963年版，第575—581页。——译者〕

是存在。㊀

（二）一切都是运动，物质自己运动着：啤酒在发酵，心情在运动（各种情绪）。㊁

（三）“各种自然现象的多样性及其不断的生灭，是以运动及其物质的多样性为唯一的根据的。”㊂ 通过不同的组合、变动、排列，就产生出另一个东西。——“各种物质是或者倾向于互相结合，或者不能结合起来的。就是以此为根据，物理学家们提出了吸引和排斥、结合和抗拒、亲和力或联系，道德学家们提出了恨和爱、友和敌。”㊃ ——精神，无形体的东西，是与运动、与一个形体在空间中的各种关系的变化相矛盾的。㊄ 301

乙、罗比耐

另一部主要著作更加危险，这就是罗比耐的 De la Nature〔《论自然》〕。这部书里弥漫着一种完全不同的、彻底的精神；我们经常体会到这个人身上所表现的那种高度的认眞。 (521)

他是这样开始的：“有一个神，也就是说，有一个造成我们称为自然的那个总体的各种现象的原因。神是谁？我们不知道，也注定永远不会知道。我们无法认识他，因为我们沒有认识他的手段。

㊀ 见本书第一卷第281页。

㊁ 布勒：《哲学史教程》，第八部，第63—64页；《自然体系》，第一卷，第二章，第18，16，21，15页。〔可参看《十八世纪法国哲学》，商务印书馆1963年版，第577，579，581，582页。——译者〕

㊂ 同上，第64—65页；《自然体系》，第一卷，第二章，第30—31页；第三章，第39—40页。

㊃ 同上，第65页；《自然体系》，第一卷，第四章，第45—46页。〔可参看《十八世纪法国哲学》，第592页。——译者〕

㊄ 同上，第70页；《自然体系》，第一卷，第七章，第90—91页。〔可参看《十八世纪法国哲学》，第622页。——译者〕

我们可以在庙宇上写着：'献给不知道的神。'"㊀ 这就等于我们今天所说的：不能有从有限到无限的过渡。"在宇宙间起支配作用的秩序并不是神的智慧的可见的样本，正如我们的愚昧并不是神的睿智的肖像一样。"㊁ ——但是神这个第一原因是起作用的，他创造了自然；唯一可能的认识是对于自然的认识。自然的活动也是唯一的活动，正如神是唯一的一样。他所理解的活动，就在于一切事物中都有胚芽；一切事物都是自行产生的有机物。任何东西都不是个别的，一切东西都是结合的、联系的，都在和谐中。㊂

罗比耐巡视了各种植物、动物以及金属、原素；他企图由这些(522)东西指出，正如生物有胚芽那样，金属本身也是有组织的，因为我302们发现金属有内在的结构。空气应当也同样有胚芽，这个胚芽得到了水、火等等的哺育，就开始进入现实状态。㊃ 罗比耐把简单的

㊀ 《论自然》(阿姆斯特丹1766年第三版)，第一卷，第一部，第三章，第16页。[按原文译出是："……神是什么？我们不知道，我们处在我们所处的事物秩序中，也注定了永远不会知道，因为我们永远缺乏完全认识他的手段。我们还可以在我们的庙宇大门上刻上雅典法院神坛上的那条铭文：献给不知道的神。"]

㊁ 《论自然》，第一卷，第一部，第三章，第16页。

㊂ 《论自然》，第四章，第16—17页："我们将会看到，原因只有一个。——这个永恒的原因，可以说，曾经使各个事件一环套着一环，好叫它们按照着它的意旨万无一失地一个接着一个相继出现。在一开始的时候，它接触到的是那条硕大无朋的事物锁链上的第一环。通过它这永恒的一压，宇宙就活了，就动了，就永远存在下去了。由原因的统一产生出活动的统一，活动是不会多一点也不会少一点的。有了这唯一的活动，一切就动作起来了。——自从人们研究自然以来，人们还从未发觉脱离独立的真理的现象。根本就没有这种现象，也决不会有这种现象。全体是依靠它的各个部分彼此相应来维持的。"——同上，第二部，第二章，第156—157页："珊瑚的例子也可以用来推知各个最小的有机部分都具有动物性；因为珊瑚是一组珊瑚虫集合起来构成的，这些珊瑚虫也和它一样是真正的珊瑚。这就证明了：从这个观点看来，生物只能由一些生物组成，动物只能由一些小动物组成，某一类动物只能由一些具有同一种动物性的某一类小动物组成，狗只能由一些细小的狗芽组成，人只能由一些细小的人芽组成。"

㊃ 《论自然》，第一卷，第二部，第七章，综述，第166，168页："1)动物的精液繁殖出一些精虫式的动物；2)严格意义下的每一个世代都是由两性合作造成的，"——也就是说，每一个个体在内部都是双胞胎，在各个外部器官里面也是双胞胎。——同上，第九—十四章。——同上，第十五章，第202—203页："我们遇到的形体都是具有这样一种结构的，承认这些形体真正说来乃是组织起来的形体，难道有什么勉强？这种结构绝对需要一种精液，一些种子，一些胚芽，才能发展出形体来。"——同上，第十九章："从各种元素，从空气、从火、从水等等……"第217页："空气原素只会是空气的胚芽；它得到水和火的不同程度的哺育，就依次通过各个发育阶段；它将首先是胚胎，然后才成为十足的空气。"

自在形式、实体性的形式、概念称为胚芽。他虽然极力企图在感性的事物中证明这一点，实际上却是从自在的具体原则、从形式本身出发的。

罗比耐也讲到世界上的恶和善。考察的结果是：善和恶彼此维持着平衡；这种平衡构成了世界的美。㊀ 为了驳斥认为世界上优秀的东西较多的看法，他说，凡是我们归结为善的东西，都只是寓于一种满足、舒适、一种享受之中。满足之前必定要先有一种需要、缺乏、痛苦，痛苦的扬弃就是享受。㊁ 这不仅是一种在经验上正确的思想，而且暗示了更深刻的思想，即：一切活动都只有通过矛盾。 (523)

3. 关于具体的普遍统一的观念

法国哲学的成果，就在于它力求保持一种普遍的统一，但不是一种抽象的统一，而是一种具体的统一。例如罗比耐就设定了普遍的有机生命力、一律的发生方式。他们把这个具体的东西称为自然。在自然之上虽然设定了神，但却是作为不可认识的东西；一切被用来述说神的宾词，全都包含着不切合处。我们应当承认，有一些关于具体统一的伟大的想法出现了，与各种抽象的形而上学理智规定相对立，——这就是自然的丰富性。从另一方面说，那种有效的东西应当具有当前性，而不应当是一种彼岸的权威。在所有的哲学里面都有两个规定，即理念的具体化，以及精神在其中的呈现。但是，这种要求达到当前现实的生命力的努力，却采取了一些片面的方式，走入了歧途。在这种要求达到统一、达到具体的统一的努力中，也存在着内容方面的多种多样。 303

㊀ 《论自然》，第一卷，第一部，第二十八章，第 138 页。
㊁ 同上，第十三章，第 70 页。

在法国哲学的理论方面，法国人是向唯物论或自然主义迈进的。因为理智的需要，抽象的思维，即那种可以从一个坚持到底的原则推出最可怕的结论的东西，曾经驱使他们把一个唯一的原则当作最后的东西，而这样一个原则却同时具有着当前性，而且是与经验十分靠近的。因此他们就把感觉和物质看成唯一真实的东西，把一切思维、一切道德方面的东西全都归结为感觉和物质，认为只是感觉的变相。(524)

㊀感觉和思想的对立

他们以这种片面的方式来处理 sentir〔感觉〕与 penser〔思维〕的对立，处理这种对立的同一性，因而把后者只看作前者的结果，而并不象斯宾诺莎和马勒伯朗士那样，以思辨的方式把这个对立在神中结合起来。法国人所提出的那些统一是片面的。把一切思维都归结为感觉的说法，变成了一种广泛流行的理论，例如从某一方面说，在洛克那里情形就是这样的。——罗比耐也进而讲到思维与感觉的对立，并且主张精神与形体不可分，但是他无法说明统一的方式如何。㊀——《自然体系》的特点是把思维归结为感觉；这部书特别平淡。主要的思想是："抽象思想只不过是关于对象的知觉的应用。"㊁于是哲学就过渡到了唯物论；例如在拉·梅特里那里就是：L'homme machine〔人是机器〕。一切思想，一切观念，都只有在被理解为物质性的时候，才有意义；只有物质存在。304

㊀ 《论自然》，第一卷，第四部，第三章，第257—259页。

㊁ 《自然体系》，第一卷，第十章，第177页："各种抽象思想只不过是我们的内感官用来察看它自己的各种变相的方式。——善、美、秩序、睿智、美德等词，如果我们不把它们联系到、应用到我们的感官向我们指出可以具有这些性质的对象上面，或者联系到、应用到我们所知道的存在方式或作用方式上面，那就对我们毫无意义。"

㈡孟德斯鸠

当时有些伟大的思想家曾经把心中的感情、自保欲、彼此间的善意倾向、合群欲与思想对立起来，普芬多夫也曾把合群欲当作他的法学体系的基础。——由此出发，他们说出了很多出色的见解。例如孟德斯鸠就写了一部美妙的著作：L'esprit des lois〔《法的精神》〕，伏尔泰曾说这是一种 esprit sur les lois〔关于法的精神〕，这部书中就曾经以这种伟大的见解考察各种法制，认为法制、宗教以及一个国家里面的一切构成了一个整体。(525)

㈢ 爱尔维修

这种把思想归结为感觉的做法，在爱尔维修那里采取的是这样一种形式：当人们在作为道德主体的人身上寻找一个唯一的东西的时候，他就把这个唯一的东西称为爱己，并且努力表明，凡是我们称为美德的东西，总之一切行动、法律、正义，全都是仅仅以爱己、利己为基础的，并且是消融于其中的。㊀ 这个原则是片面的，虽然自我是一个重要环节。我所要求的东西，最高贵、最神圣的东西，是我的目的。我必须在那里面，我必须认可它，我必须发现它是好的。任何一项牺牲，都总是伴同着一种享受，伴同着一种自我发现。这个自我环节，即主观自由，永远必须在那里面。如果对此作片面的了解，那就可以从其中作出一些推翻一切神圣的东西的结论；但是神圣的东西也同样出现在一种高尚的道德中，这种道德只能是唯一的道德。爱尔维修力求通过聪明的分析，从爱己中建 305

㊀ 爱尔维修：《论精神》（《全集》，第二卷，双桥 1784 年版），第一卷，第二篇，第一章，第 62—64 页；第二章，第 65，68—69 页；第四章，第 90 页；第五章，第 91 页；第八章，第 114 页；第二十四章，第 256—257 页。〔可参看《十八世纪法国哲学》，第 457—462 页。——译者〕

立起一切美德；我们看到了分析的兴趣。

这一套哲学理论的主要环节，就是认为人在一切认识中都必定有我，因为这些法国人是对一切政治权威和教会权威作战，特别是对那种在我们心中毫无现实意义的抽象思想作战的。主观自由的环节、人道的环节建立起来了：（1）决不能有门外汉；自己的自我、人的精神是人应当尊重的东西的来源。（2）其次是，内容是当前的，我的内容必须是具体的，是一种当前现实的东西。这个具体的东西被称为理性，这批人当中的高尚人士们以极大的热忱捍卫了理性。思想被抬高为人民的旗帜，这就是我们心中的信仰自由、良心自由。他们曾经向人说："你将在这个标志下获得胜利"，因为他们所注意的只是人们把那些在十字架标志下所做的事情弄成了信仰，弄成了法律，弄成了宗教，——因为他们看到了十字架标志受到何等的轻蔑。因为在十字架标志下谎言和欺诈得到了胜利，在这个印记下各种制度都僵化成为卑鄙龌龊的东西；这个标志被设想成为一切罪恶的总汇和根源。他们以另一种形式实行了路德的改革。——这个具体的东西有多种形式：实践范围内的社会欲，理论范围内的自然律。这是一种在自身内、亦即在人的精神中、内心中找出可靠的指针的绝对欲望。当人的精神在自身中的时候，至少当它自由地在自己的世界中的时候，它是迫切需要得到这样一个牢固的据点的。

(526)

㊃ 卢 梭

306 第三，在实践方面，还要指出一个特殊之点，即：在把正义感当成原则的时候，具体的实践精神，亦即人道、幸福这一原则，在一般的理解中虽然具有着思想的形式，思想本身却不是内容。一种具体的内容，例如虔诚心的内容，或善意倾向的内容，社会性的内

容，是不能具有着思想的形式的；就內容出自我们的欲望和內在直观来说，它幷不是思想。但是也出现过这样的事情，就是把纯粹的(527)思维当作原则、当作內容提出来，虽然这个內容又是缺少眞正的形式，缺少对它的固有形式的意识的；因为人们沒有认识到这个原则是思维。我们看到思维在意志的、实践的、法律的领域內出现了，幷且得到了这样的理解，于是人的最內在的东西、即自身统一性被当作基础提了出来，被意识到了，这样，人就在自身中得到了一种无限的力量。**卢梭**从单方面讨论国家的时候所说的，就是这个。他追问的是国家的绝对根据：什么是国家的基础？人们是凭着什么权利役属和兼幷、保持秩序、统治和被统治、服从权威的？他从单方面去理解这种权利，认为这是通过历史建立在暴力、强迫、掠夺和私有财产等等上面的。㊀

（一）但是他却拿**自由意志**当作说明这种权利的原则。他幷沒有考虑到国家的积极权利，而对上述问题作出这样的回答：人是 307 有自由意志的，因为"自由是人的品德。放弃自己的自由，就是放弃做人。放弃自由，就是放弃一切义务和权利"㊁。奴隶是既无权利、亦无义务的。

（二）"因此**基本课题**就是：要找出这样一种联合形式，这种联合形式是以全部共同的力量捍卫和保障每一个人的人身和财产的，而通过这种形式，每一个人在参加这种联合的时候，只是服从自己，因而还是同以前一样自由。社会契约提供了解答："㊂它就(528)

㊀ 《论社会契约》（里昂1790年版），第一卷，第三章，第8—9页；第四章，第10—11，13—16页。〔可参看《十八世纪法国哲学》，第165—169页。——译者〕

㊁ 同上，第四章，第12页："放弃自己的自由，就是放弃自己做人的资格，放弃人的权利，甚至于放弃自己的义务。"〔可参看《十八世纪法国哲学》，第168页。——译者〕

㊂ 同上，第六章，第21页："'要找出这样一种联合形式，这种联合形式是以全部共同的力量来捍卫和保障每一个联合者的人身和财产的，而且通过这种形式，每一个人在与所有的人相联合的时候，却只是服从自己，并且仍然同以前一样自由。'这就是社会契约所解决的基本问题。"〔可参看《十八世纪法国哲学》，第171页。——译者〕

是这个人人在其中都有自己的意志的联合。这些原则表达得很抽象,我们必须把它们正确地找出来;可是歧义立即就发生了。人是自由的,这当然是人的实质本性;这种本性在国家里不但沒有被扬弃,事实上倒是开始被建立起来了。本性的自由、自由的秉赋并不是现实的;因为国家才是自由的实现。

(三)对普遍的意志的误解,是开始于这个地方,即:自由的概念不可在每个人的偶然任性的意义下去理解,而必须在理性的意志、自在自为的意志这个意义下去理解。决不能把普遍的意志看成由一些表现出来的个别意志组成的,那样,个别的意志就仍然是绝对的了。凡是少数人必须服从多数人的地方,就沒有自由。但是,尽管人们不自觉,普遍的意志却必须是理性的意志。国家并不是那样一种包括个人任性的联合。对那些原则的歪曲理解,是与我们无干的。与我们有关的是:这样一来就意识到了,人在自己的精神中具有着自由作为至高无上的绝对的东西,自由意志是人的概念。自由恰恰就是思维本身;要是抛开思维来谈自由,就不知道自己说的是什么东西。思维的自身统一性就是自由,就是自由意志,——即有所意欲的思维,也就是抛弃自己的主观性的欲望,与存在的联系,自我实现,因为我是愿意把作为存在者的我与作为思维者的我等同起来的。意志只有作为思维的意志才是自由的。现在自由的原则〔在卢梭这里〕⊖ 出现了,它把这种无限的力量给予了把自己理解为无限者的人。——这个原则提供了向康德哲学的过渡,康德哲学在理论方面是以这个原则为基础的。认识向它的自由前进了,而且是向一种具体的內容、一种它在自己的意识中所具有的內容前进了。

⊖ 第402页。

4. 〔德国〕启蒙思想

德国哲学。在这个时期，德国人是静静地在他们的莱布尼茨-沃尔夫哲学里面徘徊，在他们的定义、公理、证明里面徘徊，后来他们逐渐地受到外国精神的熏陶，于是熟悉哲学在外国的各种发展，欢迎洛克的经验主义，同时在另一方面也把形而上学的研究放在一边，关心着那些颇能为健全的常识所理解的真理，——投身于启蒙思想，从事考察一切事物的效用，这个观点是他们从法国人那里采纳来的。把效用当作存在物的本质，就在于把存在物规定为不是自在的，而是对他物存在的，——这是一个必要的环节，但不是唯一的环节。关于这一点的那些哲学研究，是沉沒到一种沒有生气的通俗性的状态中去了，通俗的东西是深刻不了的。这是一种呆板的学究气和严格性。德国人是对所有的民族都一视同仁的蜜蜂，是认为什么都好、不管什么货物都贩卖的老实旧货商。这一切 309 都是从外国取来的，已经失掉了那种聪明的生动性、活跃性、独创性，就是这种东西在法国人那里造成只顾形式忘掉内容的结果的。德国人喜欢以老老实实的态度把事情做得很踏实，喜欢以说理代 (530) 替机智和生动，而机智和生动当然是沒有证明的，所以他们以这种方式弄到手的是一种非常空洞的內容，沒有比这些踏实的论述更单调的了；例如在艾伯哈特、特腾斯等人那里就是如此。

尼可拉、门德尔松、苏尔策等人也主要是对鉴赏和美术作哲学讨论；因为德国人也要有一种文学和艺术。然而他们在这一方面也只是提出了一些极其贫乏的美学理论——莱辛曾经把这种美学理论称为肤浅的空谈——：㊀而整个说来，格勒特、魏瑟、莱辛的诗也是不相上下地陷于诗中的极度贫乏。讲得最多的，是舒服与

㊀ 《莱辛全集》，第二十九卷（柏林、斯退丁1828年版），第111—112页。

不舒服的感觉。关于这种哲学，我想举出一个样本来，这是尼可拉所提供的。——问题是关于陈述悲剧中悲惨对象的乐趣的。

摩西先生：那种喜爱完满的东西、回避不完满的东西的能力，是一种实际存在的能力。因此这种能力的发挥就带来一种乐趣，但是这种乐趣在本性上比较起来要小于那种由观察对象而产生的不快。

我：可是，当感情的激烈使我们发生不舒服的感觉的时候，它所带来的那种运动（这种运动岂不就是那种喜爱完满的东西等等的能力吗？）对于我们来说还是有些愉快的。——我们喜爱的是运动的
(531)
310 力量，哪怕是那些与感情的舒服发生冲突、总之获得胜利的痛苦感觉。——结论也是一样的。

摩西先生：在模仿中则相反，由于不完善的对象不出现，愉快必定占上风，并且掩蔽了轻度的不愉快。

我：那么，一种不留下这些不愉快的后果的感情，就必定是十分舒服的了。那些对于悲剧所产生的感情的模仿，就是属于这一类的，[1]——

他们就是用这样一些无内容的、苍白的废话在转圈子。此外，地狱的永罚，异教徒的天福，正直和虔诚的反面，就是他们大研究特研究的哲学题材了；法国人是不在这些东西上烦心的。他们把有限的规定捧出来反对无限的东西：反对三位一体，一不能是三；反对原罪，每个人都必须自己承担自己的责任，为自己的行为负责，这些行为是自己做出来的；也同样反对拯救，别人是不能代担罪责的；反对恕罪，已有的事情不能化为无；归根到底，人的本性是与神的本性不相容的。

[1] 《莱辛全集》，第二十九卷，第122—123页。

德国的启蒙思想不要精神，单用理智的严格性和效用的原则来攻击理念，它首先抹掉了沃尔夫哲学的方式，但是保留了这种哲学的内容所占的位置，并且使形而上学也降低到极其空洞的地步，直到耶可比才出乎意料之外地重新回想起一种完全不同的哲 (532) 学内容，首先是回想起斯宾诺莎主义；他把对于外在的、有限的事物以及对于神圣事物的信仰亦即纯粹直接的确信与中介认识绝对 311 对立起来，而把对于神圣事物的信仰称为理性，把中介认识理解为单纯的理智，——直到康德才给予了在欧洲其余地区已经衰落的哲学一个新的生机。

我们看到一方面是健全的常识、经验、意识的事实，另一方面是一种形而上学，即应用枯燥、僵死的理智的德国沃尔夫形而上学。我们看到门德尔松以健全常识为目标，把它当作规范。当时的权威已经达到了纹丝不动、稳如泰山的地步，根本梦想不到任何别的东西；推了这个权威一把的是门德尔松与耶可比的争论，首先是争论莱辛是不是一个斯宾诺莎主义者，然后又争论到斯宾诺莎的学说本身。——在这一事件中显示出：斯宾诺莎基本上已经被人们忘掉了，而且斯宾诺莎主义被人们看成了一种非常可怕的怪物。

向德国过渡。 休谟和卢梭是德国哲学的两个出发点。笛卡尔把广延与同它绝对同一的思维对立起来。人们把二元论归咎于他。但是，他也同斯宾诺莎和莱布尼茨一样，扬弃了这两个方面的独立性，而把它们的统一(神)当成最高的东西。作为这个统一的神，首先是第三者，而且是自己规定自己的，根本不能把任何规定加到神身上。沃尔夫对有限事物的理解，总之即学院形而上学和理智科学、观察自然时的空论，在他的规律性中、他的有限认识中

(533) 得到了加强，转而反对无限，反对具体的宗教规定，在他的《自然神学》中始终与各种抽象伴随在一起；然而这种理解的领域却是特定的东西、发展出来的东西。

从这时起出现了一种完全不同的观点。无限被挪到了抽象或312 不可思议的范围内。眞是一种不可思议的遁词！在今天，是把无限看成最虔诚、最正当的东西的。我们看到那个第三者，即差别的统一，被规定成一种不可思议、不可认识的东西；换句话说，在这一观点看来，这种统一乃是无思想的统一。因为它在一切思维之上，神并不是思维本身；它被规定为绝对具体的东西(思维与存在的统一)。现在我们已经达到这样的程度了：认识到这种统一是完全在思维中的东西，属于意识的东西，——即思维的客观性、理性是一和一切。法国人仿佛看到了这一点。最高的本质、无规定的东西也可以浮现在自然之上，也就是说，自然、物质可以是最高的统一，一种具体物的设定总是存在的，这种具体物也同时属于思维。既然把人的自由当作最后的东西提出来，那也就是把思维本身当作原则提出来了。自由的原则不仅在思维中，而且在思维的根源中；这个自由原则也是一个本身具体的东西，在原则上是本身具体的。

一般教养和哲学教养已经大大地进步了。既然可认识的东西已经被完全放在意识的范围内，精神的自由已经被理解为一种绝对的东西，那我们就可以把这一点理解为：认识已经完全进入了有限的东西。有限事物的观点也同时被认作一种最后的东西，神则被当成一个处在思维之外的彼岸物。各种权利、义务以及对自然的认识都是有限的。人的理性越在自身中把握到了自己，就越离(534) 开了神，而有限事物的范围便扩充了。于是问题就在于：怎样把那个在过去以及这个时期之初被认作唯一眞实的神再搬出来？人自

已创造了一个眞理的王国，神被放在这个王国以外；所以这个王国 313
乃是有限眞理的王国。在这里，可以把有限性的形式称为主观的形式；被认作绝对的那种精神的自由、自我性，本质上是主观的，——事实上是思维的主观性。理性是一和一切，这个一切同时就是全体有限事物；这种理性活动乃是有限的认识，也是对有限事物的认识。问题就在于：既然肯定了这个具体的东西(不是形而上学的抽象)，那么，这个具体的东西怎样在自身中发展？然后怎样回到客观性，或扬弃自己的主观性？也就是说，思维怎样回到神？这个问题我们要在下一个时期来考察，那就是：康德，费希特，谢林。

第三篇

最近德国哲学

在康德、费希特、谢林的哲学里，精神最近时期在德国向前进
314 展所达到的革命是通过思想的形式概括出来了、表达出来了。他们的哲学发展的次序包含着思维所采取的进程。世界历史上这一个伟大的时代（其最內在的本质将在世界历史* 里得到理解），只有两个民族，即日耳曼民族和法兰西民族参加了，尽管它们是互相反对的，或正因为它们是互相反对的。别的国家并沒有参加到里
(535) 面来，虽说它们的政府以及它们的人民在政治上参加了，但不是在內在精神上参加了。这个原则在德国是作为思想、精神、概念，在法国是在现实界中汹涌出来。这个原则出现在德国现实生活中，显得是一种外部环境的暴力和对于这种暴力的反动。

哲学给自身规定了这样的任务：即把哲学的基本观念、思维与存在的统一作为对象，并加以掌握，这就是说，对必然性的最內在意义、概念加以理解。康德的哲学首先从形式方面提出了这个任务，但其结果只得到理性在自我意识中的抽象的绝对性，一方面，在他的批判的、消极的态度里总带有一种空疏性和软弱性，把意识的事实和主观的揣测当成某种积极的东西，这就放弃了思想而退

* 原文作"世界历史"，英译本第409页作"历史哲学"。

回到感觉；另一方面，从这里发展出费希特的哲学，它把自我意识的本质思辨地理解为具体的自我，但他却沒有超出绝对者的这种主观的形式。谢林的哲学是从费希特哲学出发，后来又把它抛弃，并且提出了绝对者的理念、自在自为的眞理。 315

一、耶可比

和康德相联系，我们这里还必须首先谈一谈耶可比。耶可比的哲学是和康德的哲学同时的。两者的结果大体上是相同的，只是出发点和进展的过程有些地方彼此不相同。耶可比的外在的出发点大半是法国哲学（和德国形而上学），他是受到法国哲学的启发的。康德是较多从英国方面，从休谟的怀疑主义开始的。耶可比所着眼的和考察的大半是认识方式的客观方面，他同康德一样采取消极的态度，因为他宣称知识按它的內容说是不能够认识绝对的。康德沒有考察內容，他认为认识是主观的，因而宣称不能够认识自在自为的存在。——什么是眞理？眞理必须是具体的、当前的，但又不是有限的。——这是一种进步，超出了前一个时期。 (536)

菲特力·亨利·耶可比于1743年生于都塞尔多夫，曾先后在贝尔格及巴伐利亚任职。他曾经在日內瓦和巴黎受过教育：在日內瓦从波涅(Bonnet)、在巴黎从狄德罗学习。在都塞尔多夫，他担任了一个公职（关于经济和财政部门的行政工作）。法国革命的发生使得他脱离了公职活动。作为一个巴威利亚的官员，他去到慕尼黑，在那里1804年他成为科学院的院长，但他于1812年辞去了这个职务。因为在拿破仑统治时期新教徒被宣称为革命煽动者，直到他死时止他都居住在巴黎。他卒于1819年3月10日㊀。耶 316

㊀ 邓尼曼：«哲学史纲要»〔文德摘要本〕(Grundriss von Wendt)，第四〇六节，第531页；锐克斯纳(Rixner)：«哲学史教本»，第三卷，第一四五节，第317页；«耶可比集»，第四卷，第一部，第3页。

可比是一个有高贵品格和深刻教养的人，他在国家的事务中生活得很久，并且对于法国哲学很熟悉。

1785年他发表了他于1783年写成的关于斯宾诺莎的书信。这些书信是由于外在的机缘而发表的。他沒有系统地作哲学研究，而只是用书信的方式讨论哲学。与想要给莱辛作传的门德尔松一个偶然的争论引起了耶可比把他的见解发挥出来。耶可比问门德尔松是否知道"莱辛曾经是一个斯宾诺莎主义者"㊀，门德尔松为这个问题所激怒，这样就引起两人通信辩论。在这场争论的(537)过程中表明了那些自认为专家、哲学专家、并且自认为可以包办同莱辛的友谊的人，如尼古拉、门德尔松之流，对于斯宾诺莎主义毫无所知；这还表明了他们不唯哲学见解浅薄，而且竟是对哲学完全沒有知识。他们继承着沃尔夫的哲学，但放弃了他的学究的形式，因而不能再前进一步。门德尔松自认为、而且也被认为是最伟大的哲学家，并且被他的朋友赞扬着。他的《清晨的时候》一书乃是干燥的沃尔夫哲学，尽管这些先生们也还曾努力想给他们的毫无生气的抽象陈述披上柏拉图式的爽朗的形式。他们研究愉快的和不愉快的感觉、完善、什么是可能思维的和什么是不可能思维的等等。形而上学被看成是朦胧虚幻的东西；认为它一直沒有固定的线索。在这些通信里立刻可以看出斯宾诺莎是如何地被忘记了。门德尔松表现出甚至对于斯宾诺莎哲学的外在的历史材料都毫无所知，更说不上关于他的内在实质了。㊁ 当耶可比宣称莱辛是一个斯宾诺莎主义者并抬高法国人的地位时，这种严肃主张对于这些先生们就好象晴天的霹雳。他们这些自满的、自信的、自命高人一等的人感到十分惊讶，耶可比对于象斯宾诺莎那样的"死狗"也竟

㊀ 《耶可比集》，第四卷，第一部，第391页。

㊁ 同上，第91页。

会自诩知道某些东西㊀。在这种情形下,耶可比必须加以解释,于解释时他便进一步发挥了他自己的哲学见解。

门德尔松和耶可比正相反对,因为门德尔松坚持认识的立脚点,认为眞理和本质直接地展现在思维和概念里,并且断言:“凡是我不能认为是眞的东西,不会使得我怀疑、引起我不安。一个我所不了解的问题,我就不能答复,它对于我就等于是沒有问题。”㊁ 于是他就老是围绕着这点辯论。同样,他对于上帝存在的证明也包含着这种思维的必然性,即:现实性一定必须是被思维的,并须假定有一个思维者,换言之,现实事物之所以可能,是依靠一个能思维者。“凡是能思维的存在认为不可能的东西,也就是不可能的;凡是能思维的存在在思想上认为不眞实的东西,事实上也就是不眞实的”。“如果我们取消了一个能思维的存在对于任何一个东西的概念,即取消了对那个东西的可能性和眞实性的概念,那末那个东西本身的存在也就被取消了”。〔关于事物的〕概念便被他认作事物的本质。“沒有有限的存在能够把一个东西的现实性最完善地思维成现实的,它更不能认识到一切当前事物的可能性和现实性”。“因此必定有一个能思维的存在或〔一个〕理智,它能够最完善地把一切可能性的全部內容思维成可能的 并且把一切现实性的全部內容思维成现实的;这就是说,必定有一个无限的理智,而这无限的理智就是上帝”㊂。我们看见(一)思维与存在的统一,(二)绝对的统一被认作无限的理智,至于思维与存在的统一,却仅仅被理解为有限的自我意识。现实性亦即存在以思维为它的可能性,换句

(538) 317 318

㊀ 《耶可比集》,第四卷,第一部,第68页。

㊁ 《关于斯宾诺莎学说的书信》(1789年第二版),第85—86页(《全集》第四卷,第一部分,第110页)。

㊂ 布勒(Buhle):《哲学史教科书》,第八卷,第386—387页;门德尔松:《清晨的时候》(1786年第二版),第293—296页。

话说，它的可能性就是思维；思维并不是由超出可能性以达到现实性的发展过程。

耶可比反对对于思维的这种要求说："思维不是实体的源泉，反之实体才是思维的源泉。因此我们必须承认在思维之先有某种非思维的东西作为第一性；某种东西虽说不完全在现实性中，但按(539)照表象、本质、內在本性看来，却必须被认作最先的东西。"——关于这点门德尔松说道："您似乎在这里想要思维某种不是思想的东西；想要跃进到空虚之中，进到那沒有理性可以遵循的地方。您想要思维某种在一切思维之先的东西，这东西因此也不是那最完善的理智本身所能思维的。"㊀

一、耶可比的主要思想一方面是这样的："每一种论证的方法都会导致宿命论㊁"、无神论、斯宾诺莎主义。㊂——因为这就会认为上帝是一个派生的东西，是以某种东西为根据的东西；理解一个东西即是指出它的依赖性。我们指出某种东西的原因，这东西复有一个有限的结果；一般的间接的知识就是这样。他断言，整个讲来，认识只能认识那有限的东西。这完全和康德的结论相同，即我们只能认识现象。现象这个名词表示主观的形式。

就耶可比关于认识的见解而论，他曾经提出这样的看法说：319"理性"——对于理性他后来有不同的定义，区别了理性与理智，关于这点下面再说㊃，后来他不说理性，而说理智㊄——"永远只能说明有限事物的条件、自然的法则、机械的因果关系。我们理解一件事情，即在于把它的最近原因推究出来"，而不是推究它的深远的原因；那最深远的原因永远是上帝。对象最近的特定的原因是可

㊀ 《关于斯宾诺莎学说的书信》，第36—37，88—89页；第四命题，第225，223页。
㊁ 同上。
㊂ 同上，第223页(216页)
㊃ 参看上文第544和548页。
㊄ 《全集》，第二卷，第7页以下；第221页的附注。

以认识的；上帝完全是一般的原因。“或者说”，我们认识一件事情，即在于“按照一系列的次序看见了形成它的那些直接条件”。无疑地这只是有限的认识；每一个条件之前又有另一个条件。“同样，例如我们了解一个圆圈，这就是说，我们明白地认识了它产生的机械关系和它的物理结构，又如我们了解一个三段论法的公式，也就是说，我们真正地认识到了人的理智于判断和推理时所遵循的规律，和人的认识作用的物理的和机械的关系。因此，我们对于各种质本身就沒有概念，只有直观。即使对于我们自己的存在我们也只有感觉，沒有概念。我们只是对于形状、数目、地位、运动和思维形式才有真正的概念；至于对各种质，只有当它们被归结到上述这些概念，并在客观上被取消时，才算是被认识了、被理解了”㊀。这就是一般的认识：对于某种特定的东西揭示其条件，并指出它是被制约的、为别的东西所影响的、为一个原因所产生出来的。 (540)

“理性一般的职务是作不断向前的联系：理性的思辨的职务是按照必然性、亦即同一性的已知的规律去联系。——凡是理性通过分析、联系、判断、推论和反思”（它的活动）“所能产生的，必纯全是自然的事物”（有限的事物）；“理性，作为一个被限制的东西，本身也同属于这种有限事物之列。但是整个自然、一切有条件的”（有限的）“东西的总内容对于那钻研的理智，除了包括在自然內的东西之外，是不能更显示什么东西的。而包括在自然內的东西不外是：杂多的特定存在、变化的事物、一系列的”（有限的）“形式，內中并沒有包括任何真实的开始”（宇宙的开始），“也沒有包括任何客观存在的实在原则”。认识就是认识特定的条件；而这个条件又是有限的。另一方面，耶可比说：“如果我们把理性了解为一般认 320

㊀ 《关于斯宾诺莎学说的书信》，附录七，第419—420页，和附注（《全集》，第四卷，第二部分，第148—150页）。

(541) 识的原则，那么理性就是构成人的整个有生命的本性的精神；人是为理性所构成的，人是理性所采取的一种形式。”㊀

他对于想要认识无限者的企图的见解是和他上面这种看法密切联系着的：“就整个人来说，我发现人的意识是由两个原始的观念，有条件者和无条件者的观念结合而成的。两个观念是相互不可分离地联系在一起的，不过有条件的观念须以无条件的观念为前提，前者只能从后者中派生出来，”——这就是说，有条件者的观念只能通过无条件者的观念才得到理解。“我们对于无条件者的存在比起我们对于我们自己的有条件的存在，具有同样的，甚至更大的确定性”。

“由于我们的有条件的存在”和认识现在“建筑在无限的间接关系上面，这就为我们的研究开辟了广大的园地，我们即使为了自我保存起见”(为了实践的目的)，“也就不得不对他加以研究”。但是要求认识无限者其目的却完全不同。“要想发现无条件者的条件，寻找并认识那绝对必然的存在之可能性，以便予以把握，——321 这乃是当我们从事于把自然当作可把握的东西，亦即当作单纯的自然存在去了解，并把机械原则的机械性加以说明时所须做的工作。因为如果一切事物都应该在我们所能把握的方式下发生和出现，都必然在有条件的方式下发生或出现，那么只要我们在认识的时候，我们便老停留在一连串的有条件的条件之中。哪里沒有这 (542) 一连串的条件，那里我们就沒有认识；那里也就沒有我们叫做自然的那种联系的本身。因此自然存在的可能性这一概念就会是自然的绝对开始或起源的概念；它也就会是无限者自身的概念，只要它并不是按照自然的规律联系着的，亦即对于我们是沒有联系的，这就是说，它就会是自然的无条件的条件。假如这样一种无条件者

㊀ 《关于斯宾诺莎学说的书信》，第421—423页。

和无联系者的概念——因而也是外在于自然的——是可能的，那么无条件者就会停止其为无条件者，它本身必然会具有一些条件；而那绝对必然者必定开始变成可能的东西，从而它才可以被认识到。"这是矛盾的。这就是耶可比的思想。

"无条件者又叫做超自然者"，不可捉摸者；自然也属于这个范围。"既然举凡一切存在于有条件的事物的联系和自然的间接关系之外的东西，也同时是存在于我们明晰的认识范围以外，并且是不可能通过概念而得到理解的，那么那超自然者就不可能在其他方式下为我们所承认，除非它是作为事实直接给予我们的。——它存在"！——它是直接的东西。而"这个超自然者"、无限者、"这个一切本质之本质"、存在者，"世界各民族的语言都叫上帝。㊀"

那无条件者因此没有条件，不能被认识，对于我们只是在直接方式下，不是在间接方式下的事实。——耶可比的见解和康德的见解有如下的区别：在康德那里范畴一点用处都没有，认识只是对于现象的认识，不是对于事物本身的认识；其所以如此，是因为范畴只是主观的，而不是因为范畴本身有局限性、有限，反之，主要之点却在于永远认范畴为主观的。与此正相反，在耶可比那里，主要之点在于认范畴不仅是主观的，而且认范畴为条件和有条件的条件；而理解事物即在于通过范畴，亦即通过有条件的条件建立起联系。这是一个本质上的区别；但两人的结论却是一致的。 322 (543)

二、因此按照他的第二个主要原则，那超自然的东西只能叫做事实；它存在，一切语言都叫它为上帝。耶可比现在便叫这种直接知识为信仰。㊁他回返到自我意识，在他那里，我们看见思维在其主观态度中。上帝、绝对、无条件者是不能证明的。因为对于

㊀ 《关于斯宾诺莎学说的书信》，第 423—427 页。

㊁ 《全集》，第二卷，第 3—4 页。

一个东西加以证明、理解，就是寻求条件，根据条件把它推论出来。但是一个被推论出来的绝对、上帝等等，便已不是一个绝对、一个无条件者、一个上帝了。㊀现在在我们意识中有一个对于上帝的意识，而其性质是这样的，即上帝的存在是和我们对它的思想直接地联系着的。依耶可比看来，这种知识是不能从证明得来的。因此它不是间接得来的知识，而是直接的知识，关于这种知识我们可以诉诸人〔的良知〕。人在他关于自然和有限事物的表象、思维里超出了有限性，进展到一个超自然、超感性的领域；而这超自然者的存在，对于它是如此确定，正如他确知他自己一样。这种对上帝存在的确知和他的自我意识是同一的。我这样确知我存在，也这323 样确知上帝存在。㊁这里这种对上帝的直接知识就是耶可比的哲学所坚持之点；他也叫这种直接知识为信仰。康德的信仰和耶可比(544) 的信仰是有差别的。在康德那里信仰是理性的一个公设，是企图解除世界和幸福的矛盾的一种要求；在耶可比那里信仰本身是一种直接知识，并且也被了解为一种直接知识。

自从耶可比以后，凡是哲学家（如弗里斯）和神学家所写的关于上帝的著作，都建筑在直接知识、良知的知识这个观念上面；人们也称这种知识为天启，但这是不同于神学的另一种意义的天启。作为直接知识的天启是在我们自身内，而教会却把天启认作一个从外面昭示的东西。㊀神学意义的信仰是信仰某种由教义所给予的东西。如果把这里所说的信仰和天启了解为神学意义的信仰和天启，这似乎是一种概念的偷换，因为这里所应该有的哲学的含义，与虔诚信仰的人对这字的用法是大不相同的。这就是耶可比的观点；他的观点很受欢迎并得到广泛的传播，虽说许多哲学家

㊀ 《全集》，第三卷，第7，35页。

㊁ 参看《全集》，第三卷，第277页。

和神学家对于他所说的话提出了反对的意见。在耶可比的思想中哪里也找不出他的直接知识与哲学认识、理性相反对的地方。人们谈论理性、哲学等等就好象盲人在谈论颜色。诚然人人都承认，一个人如果不是鞋匠，就不能做鞋子，虽说他有尺子、有脚并且也有手。但关于哲学，大家就以为直接知识是这样的意思，即每一个人只要他能吃饭走路，就是一个哲学家，他可以在哲学上随便说话，并自以为很懂哲学。

人们一方面把理性了解为间接知识，但另一方面理性恰好正是理智的直观本身。说理性是对自在自为的存在的认识和启示，一方面这是很对的，因为理智是对有限事物的启示㊀。但是信仰、直接知识又被用来了解每一个另外的内容，或者象耶可比那样，把信仰了解为类似这样的确知一切存在的直接性：如直接确知："我有一个身体"，这里有一张纸，"或感知到别的现实的东西，而我们感知这些东西的确定性，与我们感知到我们自己有同等的确定性。——我们通过我们所感受到的事物的特质，获得一切表象，此外沒有获得眞实知识的其他的途径；因为理性如果自己产生一些对象的话，那就是些脑子空想出来的东西。因此，我们就有了一种对于自然的启示"㊁。凡是我所直接知道的都是信仰。所以在宗教上有很高价值的信仰这一名词，便被应用来表示任何一种内容；这是我们这个时代的最一般的观点。 (545) 324

耶可比在这里似乎使信仰与思维对立起来了。我们试把两者相互比较一下，看一看两者是否有天渊之别，象有些人以为它们是如此正相反对那样。第一，绝对本质是直接地启示于信仰中；信仰意识感觉到自身为这绝对本质所浸透，就象为它自己的本质所浸

㊀ 《全集》，第二卷，第8—14，101页。

㊁ 《关于斯宾诺莎学说的书信》，第216—217页。

透那样：这绝对本质就是信仰意识的生命，这信仰意识建立了它自身和这绝对本质的直接统一。思维思维着这绝对本质；绝对本质就是绝对思维、绝对理智、纯粹思维，但同时它也同样直接地是它自己。第二，绝对本质的直接性对于信仰同时具有存在的意义；它存在着，作为自我的对方存在着。绝对本质的直接性对于思维者也同样具有存在的意义。它对于思维者是绝对的存在，是本身眞实的东西，并且也是自我意识或所谓作为有限理智的思维的对方。

(546) 325 现在试问，为什么信仰与思维彼此互不了解，为什么一方老是看不见自己就在对方之中？首先是由于当信仰认识到它自身作为自我意识和绝对意识的直接的统一性时，信仰沒有意识到它即是一种思维；它在内心中直接地知道了绝对本质。信仰只是表达了这种简单的统一性。这种统一性在信仰的意识里只是被当作具有存在意义的直接性、它的无意识的本质、实体的统一。信仰又把思维认作独立自存的东西；它把那种存在的直接性与思维对立起来。第二，与此相反，思维又把直接存在认作绝对的可能性、绝对的思想物，——因此这种思想物所具有的直接性又被认作沒有存在、生命的规定性。——在这种高度抽象的看法里，信仰与思维便相互对立起来，象启蒙运动的思想家把绝对本质认作独立于自我意识之外的东西，而唯物主义又把它认作当前的物质那样㊀。一方面〔在耶可比那里〕绝对本质是在信仰和思维中作为肯定的存在和思维，另一方面，绝对本质被认作沒有自我意识的东西，或者〔如启蒙派〕把它仅仅规定为否定的东西、在自我意识的彼岸，或者〔如唯物论〕把它认作对自我意识而存在的〔物质〕。

直接知识是这样一种规定，我们可以把它叫做信仰、知识等

㊀ 参看上文第 508 页。

等。这是第一点。如果我们要问它的内容，那么它就是被意识到的上帝或上帝的存在。这种直接知识是每一个个人所同有的；它是属于每个人本人所确知的个别的东西。上帝在这里是被认作具有一般的精神属性的，如全能、全知等等。整个一般的认识我们叫做思维，特殊的认识我们叫做直观；对外在规定的内在理解我们叫做理智。人所具有的一般认识就是思维，例如在宗教情绪中即包含着一般的认识。禽兽沒有宗教情绪，因为这乃是一种人所特有的情绪。就其为宗教情绪来说，它乃是一个能思维的人的情绪，情 (547) 绪的特性不是一种自然冲动等等的特性，而是思维的特性。因此上帝就是抽象地看起来的普遍的东西，虽说上帝只是单纯地被感到、被信仰的，但他仍旧是纯全抽象的，甚至上帝的人格也是绝对 326 普遍的人格。主要的我们必须注意，凡是在直接认识中启示出来的，乃是普遍的东西。但直接认识是自然的、感性的认识；如果人们已经认识到上帝，把他当作精神的唯一对象，那么这种结果就是通过教义的媒介、通过长期不断的教养才达到的。埃及人也同样直接地知道上帝是一条牛、一只猫；印度人直到现在还具有更多类似这样的知识。只有由于缺乏简单的思考才会不知道，普遍的原则并不在直接的认识中，而是文化、教育、人类的启示的成果。——如果人们认直接认识为有效准，则每个人都只是和他自己打交道；这样就任何东西都可以承认是正确的。这人知道这事，那人知道那事；一切东西，甚至最坏的、最不虔敬的东西都可以得到承认。直接认识是自然的认识；因此认识精神性的上帝，本质上乃是通过间接过程、通过教育的后果。

第二，现在直接认识又与间接认识相反对；于是这里又碰到直接性与间接性的对立。“我们坚持必须承认人有两种不同的认识能力：一是通过可见的和可捉摸的，亦即肉体的认识工具而来的认识

能力；另外一种能力是基于不可见的、外部感官所无法把握的器官，这种器官的存在只有通过情感才能揭示给我们，它是认识精神(548)对象的精神眼睛，是人类一般叫做理性的”㊀。它〔理性〕说出了关于普遍的、自在自为地存在着的眞理的事实。这种承认，承认普遍者存在、承认上帝是眞理，就是直接的认识。耶可比把它叫做内327心的启示、信仰。他说，“对于这样一个人，如果美和善、惊佩和爱慕、尊敬和敬畏的纯洁情感不能使他相信，在这些情感內或当他具有这些情感之时，他会察觉到某种东西亲临在他面前，这东西是独立于这些情感之外，非外部感官亦非专门直观这些情感的那种理智所能达到，——对于这样的人是不能同他辯论的”㊁。

耶可比认为：“思想达到了对上帝的情感后根本就不能更进一步”，他的这种哲学，从实用的观点上得到广泛的接受，而且比起康德来还更容易为人们所接受。但是，眞正的认识是不同于耶可比所说的这种认识的，他的论证只有在反对有限的认识时，是完全正确的。直接的认识幷不是〔眞正的〕认识、理解；因为所谓认识或理解，它的內容是在自身內被规定了的，幷被具体理解了的。直接认识的情形却不同，主体仅仅知道上帝是存在的。如果要他说出上帝的规定，那么，照耶可比看来，这些规定只能被理解为有限的；而这种认识必会又是一种由有限推有限的进程。这样，所剩下的便只是关于上帝的模糊的观念，——只是一个“高居我们上面”、毫无规定性的彼岸。所以其结果和启蒙思想关于最高本体的看法是相同的，譬如法国哲学就是这样。这种结论乃是启蒙思想的结论，康德的结论也是如此，只是在康德这里，还有这样的意见，即把这种空洞的说法俨然当成最高的哲学。

㊀ 《全集》，第二卷，第74页。

㊁ 同上，第76页。

(549) 这乃是一种非常空疏的看法。如果哲学的使命是建立在这上面，并从这里出发，那么哲学就会极其贫乏，这些看法只是一些本身沒有什么眞理的形式。那最后的形式，即认直接性为无上绝对的东西，表明其缺乏任何批判、任何逻辑。康德的哲学是批判的哲学，但是从他的结论中，人们忘记了那一条眞理，即人不能用有限范畴构成无限。至于进一步说到直接性与间接性的对立，我们可以说：一切认识都是直接的，但是一切直接的认识本身又都是间接的。这种认识我们可以在我们意识內看见，也可以在最普通的现象中看见。譬如，我直接地知道美国，但我对美国这种知识又是很间接的。如果我要站在美国并看见美国的土地，那么我首先须旅行到那里，哥仑布必须首先发现了美洲，还必须制造出船舶等等，所有这些想法都属于间接知识。所以凡是我们现在直接知道的东西，都是无限多的间接过程的结果。同样，当我看见一个直角三角形时，我知道勾股的平方之和等于弦的平方。我直接知道这点，但我却是从学习得来的，而且是通过证明的间接过程才相信这个事实的。因此直接知识无论何处都是有间接性的。同样很容易看见，那被肯定为关于上帝的直接知识也是一种间接知识。一个直接性的人是一个自然的人，凭着他的自然状态和自然欲望，他是不知道普遍原则的。嬰孩、爱斯基摩人等等对于上帝便一无所知，而自然人所知道的上帝也不是应有的那样。人通过提高的过程：从自然的状况提高到意识，以达到对共相、对较高存在的认识，都是属于间接认识的过程。(550) 我思维、我直接知道共相，但这种思维本身就是一个过程——运动、有生命的活动。一切有生命的活动本身都是过程，都是间接性的，精神的活动尤其是这样。精神的活动是由一方到他方的过渡，从单纯自然的感性的东西到精神的东西的过渡。由此足见，直接知识与间接知识的对立完全是空虛的，

把这样的东西认作真正的对立，实在是一个极端肤浅的看法。那
329 以为直接性是独立自存的、本身不包含任何间接过程的看法，乃是最干燥空疏的理智看法。哲学的工作不外乎使人意识到这种直接性与间接性的统一。哲学指出那按实质说存在于宗教等等之内的间接性。

如果说每一个观点都有其正确的一面，那么认为人的精神直接知道上帝这个观点的伟大之处即在于承认人的精神的自由。在人的精神的自由中包含着〔直接〕认识上帝的源泉；在这个自由原则里，一切外在性、一切权威都被取消了。我们时代的伟大在于承认了自由、精神的财富、精神本身是自由的，并且承认精神本身便具有这种自由的意识。但是这个自由的原则只是抽象的。因为更重要的是：使自由的原则重新达到纯粹的客观性，并不是一切我所偶然想到的东西，临时冒出来的东西，都算是启示给我的，因而也就都是真的。反之，这种自由的原则还须加以纯化，并获得其真实的客观性。这个原则只有通过思想把特殊的、偶然的东西抛弃掉，才能获得一个独立于单纯的主观性之外而自在自为地存在着的客观性，这样精神自由的原则才会得到尊重。必须通过个人自己的精神才能证明上帝是精神。精神必须给精神作证，精神的内容必须是真的内容。但这个内容并不因为它已经启示给我了并使我确信
(551) 了，而就保证是真的。这就是耶可比的观点，这样我们便看见了他这观点的缺点和里面所包含的原则的伟大的地方。

二、康 德

康德哲学的出现是和耶可比的哲学同时的；对于康德哲学我们将加以较详细的考察。

康德转回到苏格拉底的观点、转回到思维，但是这种思维具有要求具体内容的无限使命，并使內容遵循完满性的规范。笛卡尔 330 认确定性为思维与存在的统一。现在我们意识到了思维的主观性一面：这就是说，第一，意识到思维是与客观性相反对的规定性；第二，意识到思维是有限性，是借有限的规定进行思考的。我们看见了主体的自由，象在苏格拉底和斯多葛派那里那样，不过就內容来看，康德哲学所提出的任务要高一些。它要求內容为完满的理念所充实，亦即要求內容本身为概念和实在的统一。

抽象的思维作为自己的确信是固定的架格，填满这些抽象架格的內容是经验，而所采用的把握经验的方法仍然是形式的思维和推论。耶可比认为：(一)这种思维、证明不能超出那有限的、有条件的东西；(二)即使对于上帝这个有着形而上的存在的对象，这种论证也会把它弄成有限的、有条件的了；(三)我们所直接地确知的那个无限或绝对只是在信仰中、在直接的确认中，——是一个主观的固定的东西，但却是不可知的东西，亦即未规定的、不可规定的，因而是不能产生成果的东西。在康德哲学里，这种思维必须作为有决定性的东西来理解。康德在有限中并和有限相联系提出了一个绝对的观点，这个绝对的观点作为媒介的中项，把有限的东西结合起来并且引导到无限。——两人的哲学都是主观性的哲学。上帝在康德看来是(一)在经验中找不到的：既在外部世界中找不到，正如拉朗德所说，他曾经向整个天空去搜寻，却找不到上帝；也不能在內心世界中找到上帝，虽说神秘主义者、梦呓者自诩，他们在他们自身內就能够经验到各式各样的东西，同样也能经验到上帝或无限者。(二)康德也曾论证有上帝，他认为上帝是解释 (552) 世界所必须的一种假设，——这就是实践理性的公设[1]。但是关 331

[1] 《实践理性批判》(里加1797年第四版)，第226—227页。

于这点一个法国的天文学家曾这样答复了法皇拿破仑的问题:“我沒有对于这种假设的需要”(je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse)。

康德哲学的观点首先是这样:思维通过它的推理作用达到了:自己认识到自己本身是绝对的、具体的、自由的、最高无上的。思维认识到自己是一切的一切。除了思维的权威之外更沒有外在的权威;一切权威只有通过思维才有效准。所以思维是自己规定自己的,是具体的。其次这种本身具体的思维被他理解为某种主观的东西;这主观性的一面就是形式,而这种形式在耶可比看来是处于主导地位的。说上帝存在,这并不是自在自为的眞理;它的自在自为的存在必须基于认识,但上帝据说又是不能被认识的。上帝独立于我的意识而存在,乃是我自己的意识中的一个事实。但这个事实本身又是通过我的意识设定起来的,所以在耶可比那里主观的一面是主要的环节。至于思维是具体的这个见解却大半被耶可比抛在一边去了。由于思维是主观的,所以必然会否认思维有认识自在自为的存在的能力。

康德哲学所包含的眞理在于把思维理解为本身具体的,自己规定自己的东西;因而它承认了自由。卢梭已经把自由提出来当作绝对的东西了。康德提出了同样的原则,不过主要是从理论方面提出来的;法国则从意志方面来掌握这个原则。法国人常说:(553)“他头脑发热”(Il a la tête près du bonnet);意思是说,法国人具有现实感、实践的意志、把事情办成的决心,——在他们那里观念立刻就能转变成行动。因此人们都很实际地注重现实世界的事务。尽管自由本身是具体的,但自由在被他们应用到现实世界时却仍是未经发展的、带着抽象性的。要想把抽象的观念生硬地应332 用于现实,那就是破坏了现实。人民群众把自由抓到手里,所表现

出来的狂诞情形实在可怕。在德国，同一个自由原则占据了意识的兴趣；但只是在理论方面得到了发挥。我们在头脑里面和头脑上面* 发生了各式各样的骚动；但是德国人的头脑，却仍然可以很安静地戴着睡帽，坐在那里，让思维自由地在内部进行活动。康德哲学的最后结果是启蒙思想；思维并不是偶然地用来作抽象论证的东西，而是具体的了。

伊曼努尔·康德 1724 年生于哥尼斯堡，起初在那里的大学里研究神学，于 1755 年开始作大学讲师，1770 年任逻辑学的教授，1804 年 2 月 12 日死于哥尼斯堡，活了差不多八十岁㊀。他从来没有离开过哥尼斯堡。

在德国，〔在沃尔夫那里〕**思维本身只是肯定的自我同一者，并且也被了解为这样的自我同一者，而在法国我们便看见否定的自身运动的思维、绝对概念正在施展其威力，而法国的这种绝对概念又在启蒙运动中过渡到德国，使我们也认为一切事物、一切存在、一切要作与不作的事都应该是一种有用的东西，这就恰好取消了事物的自在性，而认为事物只应该为他物而存在。而一切事物都应该为之而存在的就是人、自我意识，但却是作为一般的人。对于这种行为的意识，在抽象方式下，就是康德哲学。我看见现在在德国出现的就是这样的一种自己思维的、自己深入自身的绝对概念，即认一切本质性（Wesenheit）都归入自我意识，——这是一种 (554) 唯心主义，这种唯心主义把自在存在的一切环节都归属在自我意识里，不过这自我意识的本身最初还带着一个对立，它和这种自在存在还是分离的。换言之，康德的哲学把本质性导回到自我意识，

㊀ 邓尼曼：《哲学史纲要》〔文德摘要本〕，第三八〇节，第 465—466 页。

* im kopfe und auf dem kopfe / within us and around us。

** 第 426 页。

但是康德又不能赋予自我意识的本质或纯自我意识以实在性，不能在自我意识中揭示其存在。他认识到简单的思维在自身內具有333 区别,但是还沒有认识到一切实在性正包含在这个区别里:他不知道如何去克服自我意识的个别性,他对于理性描写得很好,但却在无思想性的、经验的方式下去描写理性,这反而剥夺了理性本身的眞理性。

康德哲学是在理论方面对启蒙运动的系统陈述，认为可以知道的只是现象，此外沒有什么眞实的东西。他把知识归入意识和自我意识,但坚持这种观点,认知识只是主观的和有限的认识。当康德接触到概念和无限的理念、揭示它的形式的范畴并进入到它的具体的要求时,他又否认这无限的理念为眞理,把它认作一个仅仅主观的东西,因为他业已把有限的认识认作固定的、最后的观点了。康德这种哲学使得那作为客观的独断主义的理智形而上学寿终正寝,但事实上只不过把它转变成为一个主观的独断主义,这就是说,把它转移到包含着同样的有限的理智范畴的意识里面,而放弃了追问什么是自在自为的眞理的问题。

(555) 我们愿意追踪康德思想的进程。康德哲学和上面所讲过的休谟的哲学有着直接的关系。康德哲学的一般意义在于指出了普遍性和必然性那样的范畴,象休谟〔提到洛克时〕曾经指出那样,是不能在知觉中找到的;这些范畴在知觉之外有着另一个源泉,而这个源泉就是主体、在我的自我意识中的自我。㊀

这就是康德哲学中的主要原则。他的哲学又叫做**批判**的哲学,因为它的目的,有如康德所说，首先是对于认识能力的批判㊁。在认识之前，我们必须考察一下认识的能力㊂。这种说法对于健

㊀ 《纯粹理性批判》(来比锡1818年第六版),第314页。
㊁ 同上,序言,第XVIII——XIX页。
㊂ 同上,第5—8页。

康常识似乎是很可取的，而且是一个新发现。认识被他了解为我们 334 如何掌握眞理的一个工具、方法或手段。因此在人能够进入眞理本身之前，首先必须知道他的工具的性质和功能。它是能动的；我们要看一看，它是否能够完成所要求于它的任务——抓住对象。我们应该知道，它对于对象作了些什么样的改变，不要把这些改变与对象本身的特性搞混了。㊀——这就好象人们可以带着刀剑棍棒去寻求眞理似的。在寻得眞理之前认识能力认识不到任何眞的东西。认识能力就象犹太人一样，圣灵浸透在他们中间，〔但他们自己不知道〕*。考察认识能力就意味着认识这种能力。因此这种要求等于是这样的：在人认识之前，他应该认识那认识能力。这和一个人在跳下水游泳之前，就想要先学习游泳是同样的〔可笑〕。考察认识能力本身就是一种认识，它不能达到目的，因为它 (556) 本身就是这目的，——它不能达到它自身，因为它原来就在自身之內。

同时康德这样对认识加以考察，却也是一个重大的步骤。这种对于认识的批判首先涉及到洛克自认为建筑在经验上面的经验认识，幷且涉及到一种有较多形而上学味道的沃尔夫哲学和一般德国哲学，这种哲学也自诩为采取了上面所描述过的经验的方式进行研究。在实践方面那时盛行着所谓快乐说，把道德建筑在欲望上面；人的概念〔即本质〕和人应该用什么方法实现他的概念均被了解为寻求快乐、满足欲望。康德正确地指出了这乃是受外界的支配，而不是理性的自主，是为自然所决定，因而沒有什么自由。但是因为康德的理性原则纯然是形式的，他的追随者从理性出发，335 不能有进一步的发展，而道德又必须具有內容，因此弗里斯等人

㊀ 《纯粹理性批判》(来比锡 1818 年第六版)，第 1 页。

* 第 429 页。

又成为快乐主义者，虽说他们避免快乐主义者的名称。——一方面我们看见人的健康常识、经验、意识的事实。但是另一方面沃尔夫的形而上学思维也还很流行，例如在门德尔松那里。这种形而上学思维是被认作和单纯的经验方法有区别的。然而它的主要活动乃在于使思想规定，例如可能性、现实性、上帝等均以理智规定为根据，从而进行抽象的论证。康德的哲学首先针对着两方面加以反对。(休谟反对这些规定的普遍性和必然性，耶可比反对它们的有限性，康德反对它们的客观性，虽说就它们具有普遍性和必然性这个意义讲来，它们是客观的。)康德哲学的主要命题就是前面(557)已经提到过的那个简单的命题。对于康德哲学的研究，由于它的表达形式之散漫、冗长和特有的术语而加重了困难。同时他的表达的散漫也有一个优点：同一个道理常常重复多遍，所以我们可以抓住他的主要命题，而不容易忘记掉。——我愿意简短地举出康德哲学中的主要环节。

第一和最一般性之点是这样的。康德从休谟出发。休谟与洛克相反，指出在知觉中找不到必然性和普遍性。洛克认为人的心灵如一块白板，我们可以通过经验获得必然性和普遍性。康德立刻完全同意在知觉中，亦即在外界事物中，沒有必然性和普遍性这种说法，但是同时承认存在着必然性和普遍性，以数学和自然科学作为例证[1]。现在问题是：哪里去寻找必然性和普遍性？我们要336求普遍性和必然性，首先认为它们是构成客观性的，这个事实康德表示承认。但是跟着他就反对休谟道，由于必然性和普遍性既然不在外界事物内，则它们必然是先天的，这就是说，存在于理性本身内，存在于作为自我意识到的理性那样的理性之内；换言之，它们是属于思维的。另一方面康德又反对沃尔夫的形而上学，去掉了

[1] 《纯粹理性批判》，第4、11、13页。

他的形而上学范畴的客观意义，并且指出这些范畴如何只应该划给主观的思维。——同时耶可比也宣称反对这种形而上学。但由于他特别是从法国人和德国人出发，所以他的观点也就不同，认为我们的有限思维只能够建立有限的规定，因而也只能按照有限的关系去考察上帝、精神。

其次，这些思维规定一般具有普遍性、统一性。统一性指不同 (558) 的诸规定结合而言，因而康德把思维叫做综合作用、结合作用。但思维在它自身内、在它的规定内已经包含那样的结合；思维是一，是差别的统一。差别的东西就是经验所给予的材料；为了要结合这种材料，则在主观的范畴中业已具有这种性能，象因果范畴（因果律）等，能够把这些材料结合起来。这些范畴本身已经是一种结合了。㊀

于是康德又这样提出哲学的问题："先天综合判断何以可能？"㊀ 判断就是思想规定的结合，如主词与宾词的结合。综合就是结合。先天综合判断不外是相反者通过其自身而达到的联系，或绝对的概念，亦即不同的规定的联系，非由经验所给予的联系，337 如因果等等，这些就是思维规定。休谟已经指出，这些规定是不在经验之中。此外空间和时间也是联结者；因此它们也是先天的、即在自我意识之内的。这是康德哲学的伟大的一面。康德指出，思维本身是具体的，具有着先天综合判断，而这种判断并不是从知觉中创造出来的。这里面所包含的思想是伟大的；但是，另一方面，他对于这个思想的发挥却停留在十分普通的、粗糙的、经验的观点之内，不能说是有什么科学性。这个思想只具有极其普通的意义。在阐述方面缺乏哲学的抽象，只是用极其平常的方式说了出来。除了他的生硬的术语不用说之外，康德老是被关闭在心理学 (559)

㊀ 《纯粹理性批判》，第819、75—77，15页。

的观点和经验的方法之内。

因而康德便叫他的哲学为先验哲学（这个名词是很生硬的），这就是说，一个纯粹理性原则的体系，这体系揭示出自我意识的知性* 中普遍的和必然的成分，而不去处理对象㊀，也不去研究什么是普遍性和必然性；这种研究就会是超越的。必须区别开超越的与先验的。超越的数学是这样的数学，在其中无限性这一范畴被广泛地运用。在数学的范围内我们说，例如，圆是无限多的直线段所构成；圆被表象为直的，并且由于曲线这样被表象为许多直线段，这就超出了几何学规定的范围，因而便是超越的。——康德认为338 先验哲学不是一种凭着范畴超出它自己的范围的哲学，而是揭示出什么会成为超越的东西的源泉的哲学，这哲学只是指出那些规定之所以成为超越的，其源泉是在意识里，在主观思想里。如果把普遍性、因果等规定拿去指谓客体，那么这种思维就会是超越的；这样我们就会超越主观范围而进入另一个范围。我们是没有权利越入那另一个范围的，无论按结果说，甚至从开始说，我们都不能这样做，因为我们只能在思维的范围之内考察思维。我们不愿意承认范畴的客观意义，因为思维是那些综合关系的源泉。先验(560) 哲学就在于在主观思维内揭示出那些范畴。在这里，必然性和普遍性之所获得意义，乃基于人的认识能力。但是康德又把人的这种认识能力同自在存在或自在之物区别开。所以普遍性和必然性同时却只是认识的主观条件，那具有普遍性和必然性的理性却不能达到对真理的知识㊁。因为理性作为主观性要获得知识，还需要直观和经验，一个由经验给予的素材㊁。如果理性想要独立起来，单凭它自身并且单从它自身就想要创造真理，那么它就变成超

㊀ 《纯粹理性批判》，第 19 页。
㊁ 同上，第 255—256，107 页。
* 又译理智，下同。

越的了，它就飞越出经验了，因为它缺少那另一个组成部分，便只会产生出一些仅仅从脑子里空想出来的东西。因此理性在认识中不是构成性的，而只是规范性的；理性对感性的杂多材料给予统一和规则。但是这个统一本身是无条件者，这个无条件者一超出经验只有陷于矛盾。只有在实践范围内，理性才是构成性的。理性批判的任务不在于认识对象，而在于寻求关于认识的原则，认识的限度和范围的知识，这样认识才不致超越范围。㊀——这只是一个概要，现在我们就要进一步考察它的个别部分。 339

详细点说，康德采取如下的途径：（一）他考察了理论的理性，考察了与外界对象相关联的知识。（二）他研究了作为自我实现的意志。（三）他研究了判断力，对一般与个别的统一作了特殊的考察。他的成就有多少，我们也同样可以看见。不过对于认识能力的批判是主要的事情。 (561)

（一）**理论的理性**。在这里康德采取心理学的方式，亦即历史地进行工作；他把理论意识的主要形态列举出来。第一是直观、感性，第二是知性，第三是理性。对于这些形态，他就只是这样加以叙述，完全经验地予以接受，而不是根据概念〔或按照逻辑必然性〕*去发展它们。

1. **感性**。感性的先天成分、感性的形式，形成了这个先天哲学或先验哲学的起点。获得经验就意味着我们通过外在的表象有了感性的感受。在直观里有着各式各样的内容。于是他首先区别开外在的感觉，如红、颜色、坚硬，和正义感、愤怒、爱情、恐惧、舒适、宗教情绪等内在的感觉。这样的内容构成那属于感觉内容的唯

㊀ 《纯粹理性批判》，第497－498页；《实践理性批判》，第254页；《判断力批判》（柏林1799年第三版），序言，第5页。

* 第433页。

一组成部分；这完全是主观的，并且仅仅是主观的。但是在这种感性成分中还包含着一种普遍的感性成分本身。感性材料中的这另一方面就是空间和时间的规定，空间和时间是空的。空间的东西是在我们外面，单就空间本身说来，它是沒有內容的。感性材料如有颜色、有软硬等等的东西使得它有內容。时间同样也是空的。同样，某种暂时性的感性材料，或者别的內容，特别是內在的感觉，就是使得时间这一规定有內容的东西。空间和时间是纯粹的直观，也就是抽象的直观，——在感觉和直观的，我们把感觉〔的个别內容〕放在我们外面，或者放在时间內作为流动的东西，或者放在空间內作为彼此相近而分离的东西。感觉內容或者是彼此相近，或者是彼此相续；我们把这种相近或相续加以孤立或抽象，于是我们就得到空间和时间。这种纯直观就是直观的形式。现在有人把所有的东西，包括思维和意识，都叫做直观；甚至把那只应属于思想的上帝也叫做直观，即所谓直接的意识。因此空间和时间是感性事物本身的共相，照康德说来，是感性的先天形式。空间和时间就它们的直接的性质说，并不属于感觉本身。我有这个或那个感觉，这感觉永远是个别的；作为共相的空间和时间只属于先天的感性。——他把这种批判的研究叫做先验的直观学。直观学（Aesthetik）这个名词现在专用来指美学。在康德这里，这名词表示关于直观的学说，它研究直观中的普遍成分，即存在于主体之中、属于主体的成分，亦即空间和时间。坚硬是我的感觉；所谓直观，就是我感觉到某种坚硬的东西，将这坚硬的东西摆在空间里面。这就划分出主观性和客观性的区别。在空间里感性的內容是彼此外在，并且是在我之外的；而把感性的內容放在外面去的，乃是先天感性的活动或动作，这就是空间。如果一个先天感性的活动，把一个暂时性的感性內容放在相续的次序中，这就是

时间⊖。

康德进一步指出，第一："空间不是从外在经验中抽引出来的经验概念。"（说空间和时间不是经验的概念，其实概念本来也就不是经验的，而康德总是经常用这样的生硬形式来说话。）"因为当我把我的感觉同某种外在于我的东西相联系时，我便预先假定了空间。当某种外在的东西被表象为在不同的地方或时间时，空间和时间的观念必定已经先在了。换句话说，它们不是从外在的经验中派生出来的，反之，必须首先通过这些先在的时空观念，那外在的经验，才可能有"。这就是说，时间和空间是感性经验的普遍物；它们是直观，不过是先天的直观。这种纯时间空间的内容无疑地是主观的，属于感觉。那表现出来的客观的成分，空间和时间，却不是经验的，而意识在它自身内原先就具有着空间和时间。它们首先使得特殊的东西，内容，进入时空里面成为可能。第二，"空间是一个必然的观念，它是一切外在直观的基础。空间和时间是先天的观念，因为沒有空间和时间我们便不能表象事物。它们必然是外在现象的基础"。作为先天的空间和时间是普遍的和必然的，因为我们发现它们是这样。但是由此不能推论说它们作为观念原先就在那里。它们诚然是基础，但同样是外在的共相。康德是这样来看这件事的：在外面有所谓物自体，却沒有时空；现在出现了意识，这意识原先便具有时空在它里面，作为经验的可能性。这正如说，为了吃饭，我们首先须有口和牙齿作为吃饭的条件。那被吃的东西却沒有口和牙齿，所以空间和时间对于事物的关系也正如吃对于食物的关系一样。正如食物被放进口齿之中，事物也被放进时空之中。——第三，"空间和时间不是事物关系的普遍的"（抽象的）"概念，而是直观。因为我们只能设想空间为一个单一的东西；

341 (563)

⊖ «纯粹理性批判»，第25—27页。

它沒有组成部分”。但是抽象的概念（一般的表象），例如树的概念，实际上是许多个别的分离的树的集合体。但空间却不是那类特殊的东西，也不是部分所组成，而永远是一个连续体。因此空间是抽象物。〔感性的〕直观、知觉永远只有某些个别的东西在它前面；而空间、时间却永远只是一〔个空间时间〕，它们是先天的。不过〔我们可以回答康德说，空间和时间无疑地是抽象的共相〕*。同样，蓝色也只是一个蓝色。空间和时间不是思想的规定，——特别是当我们沒有对它形成思想的时候。空间和时间绝不是个别的，而乃是普遍的、抽象的，——空间和时间的性质就是这样。但当我们对于空间和时间一形成概念时，它们就是概念。第四，“空间是一个无限的量，不是概念，概念虽可以概括无限多的观念，但却不包含一个无限的量的观念。因此空间是一个直观㊀”。

在**先验阐述**里康德还说出了这个观点，认为空间和时间的观念包含着先天综合的命题，这些命题是与对于它们的必然性的意识相联系的。如下的命题就是那样的综合命题，例如：空间有三向度㊁，或直线的定义为两点之间最短的距离，同样 5+7=12 ㊂也是综合命题。（最后这一命题是分析命题，正如其他的命题也是分析命题。）第一，这些命题不是出于经验，——其实最好说，不是出于个别的偶然的知觉；这是不错的，这些命题是普遍的和必然的。其次，这种命题是出于直观，我们正是从直观里得到这种命题，不是通过知性和概念。但是康德不能把直观和知性结合起来。这种命题在直观中是具有直接确定性的。——我们有着各式各样的感觉，这些感觉“构成眞正的素材”，这些感觉从外面和內面“占据我们的

㊀ «纯粹理性批判»，第 29—30、34—36 页。

㊁ 同上，第 30—31 、41 页。

㊂ 同上，第 13、12、150 页。

* 第 435 页。

心灵”：而心灵具有“这样一种形式的条件”在它里面，“象我们放在我们心灵里的那样”，这就是空间和时间㊀。至于何以心灵恰好具有这些形式，什么是时间和空间的本性，康德哲学却完全没有想到去追问一下。当他谈到空间和时间本身是什么的时候，并不是问：343 什么是它们的概念？而只是问：它们是外在的事物呢，还是某种在心灵内的东西？

2. 第二种认识能力，正如第一种是一般感性那样，就是**知性**。(565) 知性是与感性完全不同的一种能力。他只是列举了各种认识的能力，象在经验的心理学里那样，却缺乏对于认识进程的必然性的阐述。感性是感受性。康德把知性叫做思维的能动性(Spontaneität)。能动性这个名词是从莱布尼茨哲学里取来的。知性是能动的思维、是我自身。知性是“思维感性直观的对象的能力”。但是知性只有思想没有内容：“思想没有内容是空的，直观没有概念是盲的。”因此知性从感性那里获得素材，获得经验的和先天的素材时间和空间。它思维这个素材，但是它的思想是和这个素材完全不同的东西。或者说，知性是另外一种特殊的能力；只有当两方面都具备了，感性供给了材料，知性把它的思想与这材料相结合，这样才产生出知识㊁。

康德的逻辑作为**先验的逻辑**同样陈述了知性自身内先天地具有的概念，“根据这些概念知性完全先天地思维对象㊂”。知性具有思想，但作为知性它只有被限制的思想、对有限事物的思想。思想具有给杂多的材料带来统一的形式。这种统一就是“我”，自我意识的**摄觉**。“我”应当“伴随着”我的一切概念。这是一个笨拙的说

㊀ 《纯粹理性批判》，第49页。
㊁ 同上，第54—55页。
㊂ 同上，第59页。

法。我是自我意识即完全空洞的、抽象的自我，这就是摄觉，摄觉是一般的规定。知觉大半指感觉、表象而言；摄觉则大半指一种活动能力，通过它可以把某种东西摄进我的意识里。我是那极其普遍的、完全无规定性的、最抽象的东西。当我行使摄觉的作用，把一个经验的内容放进我的意识之内时，那么这个内容必须是在这简单的自我之内。当这个内容进入*这个单一的、简单的自我里面时，则它本身也就被简单化了，感染着这种单纯性了。一个内容在意识内就成为这样一种内容、就成为我的内容了。我是我，我是这个一，于是内容也就放在这统一性中，因而也就成为一了。而且这种杂多材料的统一性是通过我的能动性而建立起来的。这种能动性就是一般的思维，就是对杂多材料的综合作用。这是一个伟大的意识，一个重要的知识。不过，关于我是一、关于我作为思维者是能动的、是建立统一性的等等，在康德那里却没有加以确切的分析。凡是思维所产生的都是统一性；所以思维产生它自身，因为它是一。（统一性也可以叫做联系，就它假定有一个杂多的东西，并且从一方面，杂多的东西仍保持其为杂多的东西说来，那么统一性就是一种联系作用）。这就是**先验的摄觉**。自我意识的纯粹摄觉是一种综合的功能。自我是能把捉者；凡是自我所接触的东西我必定要迫使它进入这个统一性的形式⊖。

344
(566)

这种单纯性有许多不同的方式。这些联系作用得到了进一步的规定。这种综合作用的特定的形式就是**范畴**，普遍的思维规定。照康德说，共有十二个基本范畴，这些范畴被分为四类。值得注意的，并且是一个优点的，是每一类又为三个范畴所构成。这种三

⊖ 《纯粹理性批判》，第97—103页。

* “进入”德文原本作 hineinkann，这是没有的字，可能是 hineinkommt 一字之误，兹译作“进入”，英译本第三卷，第437页作 enter。

一的方式，这个毕泰戈拉派、新柏拉图派和基督教的古老的形式，在这里又出现了，不过是极其表面的。(一)第一类是量的范畴：单一性、杂多性、全体性。多是一的否定，差别是多。第三个范畴 (567) 是前两个范畴之合而为一，对多加以统贯，就是全体。全体就是多 345 之被设定为一；多是不确定的，多被结合为一就是全体。全体是被总括起来的多。(二)第二类是质的范畴：实在性、否定性、限制性。限制同样是实在的、肯定的，但也同样是否定的。(三)第三类为关系或联系的范畴：实体性的关系，实体和偶性；因果性的关系，原因和作用的关系；第三为交互作用。(四)第四类为样式的范畴，这指对象对我们的思维的关系：可能性、特定存在(现实性)和必然性。可能性应该列为第二个范畴，但按照抽象思维，空洞的观念〔可能性〕却被认作第一范畴了。伟大的〔辩证法〕概念的本能使得康德说：第一个范畴是肯定的，第二个范畴是第一个范畴的否定，第三个范畴是前两者的综合。三一的形式，在这里虽只是公式，在自身内却潜藏着绝对形式、概念。康德并沒有〔辩证地〕推演这些范畴，他感觉到它们是不完备的，不过他说，其他的范畴应该从它们推演出来㊀。

康德是以如下的方式达到这些统一性的类别的，他从普通逻辑学里拾取了这些范畴。他说，在一般的逻辑学里，特殊类别的判断被列举出来，判断被认作一种联系；因而也就揭示出不同种类的简单性、思维。这就是：全称的、特称的、单一的判断；肯定的、否定的、无限的判断；直言的、假言的、选言的判断；确然的、或然的、自明的判断。我们注意到，确实是有这些判断的类别、思维的功能和联系的特殊方式；一般讲来，简单的思维在它里面确实包含有 (568) 差别，而自我是能作出规定、作出差别者。由于这个特点，康德得 346

㊀ 《纯粹理性批判》，第75—76、78—82页。

出了他的范畴。就这些特殊的联系方式被突出地提示出来而言，它们就是范畴。康德只是经验地接受这些范畴，他沒有认识到它们的必然性。他沒有考虑到建立统一性，并从统一性发展出差别来。他更是完全沒有想到用这种方式去推演空间和时间。反之，那些范畴乃是按照它们在逻辑里面的次序，从经验里接受过来的。这些范畴是知性的形式，或者是联结多样性的材料的方式。㊀

这些范畴的先验性质在于认自我为联结诸多表象和经验材料的统一性。这种自我意识的统一就是先验的统一，在这种先验的统一里就有着摄觉的作用。经验材料在自我意识中被联结的特殊方式就是个别的范畴，例如因果范畴，或作为一般的统一性。㊁ 康德进一步说：在知觉中我们是不能遇见这些范畴的，洛克肯定了、休谟否定了在知觉中能遇见范畴的说法㊂。因此能思维的知性才是范畴、一般的思维规定的源泉。单就这些范畴本身来说，它们是空的、无内容的、属于思维本身的。因此要充实这些范畴，还需要材料。它们只有通过给予的多样性的直观材料才有内容。它们是一种联系作用，是使多样性的材料得到统一的作用，只有和这些材料结合起来它们才有意义。(569) 内容是从感性、知觉、直观、感觉等给予我们的。这个内容作为多样性的材料按照知性自己的方式得到联结，通过自我的先验摄觉得到综合。这就是知识，这就是**经验**。347 对知觉、直观材料的这样的联结或范畴现在就是经验的实质。知觉还不是经验。经验是被知觉、被感觉的东西之从属于范畴的规定。这些范畴是空的、抽象的、相对地空的。因此经验一般或知识乃是多样性的材料的综合；那具有摄觉能力的自我是能综合的作

㊀ 《纯粹理性批判》，第70、77页。

㊁ 同上，第105—106页。

㊂ 同上，第93页。

用。㊀ 于是就发生这样的问题：有内容的感性较高呢，还是概念较高。经验是被知觉到的，在经验中有着属于感觉、直观的材料。但是材料并不是按照它的个别性、直接性被接受过来，而是通过范畴、通过因果律、通过自然规律、一般的规定、类被联结起来。——这些范畴、规律等并不是直接的知觉。我们不能直接地知觉天体运行的规律，而只能知觉各星球位置的变动。但这样被知觉的东西被固定下来、使从属于普遍的法则，就是经验。所以在经验中是有着一般的思想规定的。凡是经验就应该是普遍的、在一切时间内都有效准的。

但是范畴到经验材料的过渡是以如下的方式造成的。"纯知性概念和经验的（甚至一般感性的）直观是性质完全不相同的"。因此必须"指出纯知性概念如何可以应用到现象的可能性"。这就是先验的判断力所研究的问题。因此在心灵中、在自我意识中有着纯知性概念和纯直观。对两者起联系作用的是纯知性的图式、先验的想象力，它规定纯直观使其遵循范畴、纯知性概念，这样就形成了到经验的过渡。㊁——这种联结作用也是康德哲学中最美丽的方面之一。通过这个联结作用，纯感性与纯知性这两个前此被说成绝对相反的不同的东西就联系起来了。它是一个直观的、直觉的知性，或知性的直观；可是康德并没有看见、了解到这点，他没有把这些思想结合起来：他没有理解到，他在这里是把两种认识结合一起，表达了两者的自在存在。思维、知性仍保持其为一个特殊的东西，感性也仍然是一个特殊的东西，两者只是在外在的、表面的方式下联合着，就象一根绳子把一块木头缠在腿上那样。——譬如说，实体这个概念在图式中就成为在时间上有永久性的东西了，㊂ 这

(570) 348

㊀ 《纯粹理性批判》，第108—110页。
㊁ 同上，第129—132页。
㊂ 同上，第134页。

就是说，把纯知性概念、纯范畴和纯直观的形式放在一起了。——在我里面的表象被认作偶然的东西，同样也可以被认作结果，那就必须以物自体、原因、杂多性、单一性为前提；这样我们就有了整个的知性形而上学。

到了这里，康德又提出了对于经验的或物质的唯心主义的反驳，说："我确定地意识到我在时间中的存在。但一切时间规定均必须以在知觉中的某种永久性的东西为前提。这个永久性的东西不能只是在我里面的一个直观"。因为在我之內碰见的、规定我的存在的诸根据乃是表象，这些表象本身需要一个与它们有区别的(571)永久性的东西，借以作为标准，对它们的变化、亦即对它们在"我的在时间中的存在"所发生的变化"方可加以规定"。换句话说，我意识到我的存在是一个经验意识，这个经验的意识只有依靠某种在我之外的东西才可予以规定，这就是说，我意识到某种东西外在于349 我。㊀倒转过来我们可以这样说：我意识到外在于我的事物在时间中是特定的和变化着的事物。因此这些变化着的事物就必须以某种不在它们里面，而是在它们外面的永久性的东西为前提。而这个前提就是自我，就是它们的普遍性和必然性以及自在存在的先验根据，即自我意识的统一性。在另外的地方，康德是这样来看这个问题的。㊁这些环节引起紊乱，因为那永久性的东西本身正是一个范畴。这种意义下的唯心主义，认为在我的个别的自我意识之外沒有任何个别的东西，对这种唯心主义的反驳则认为在我的自我意识之外存在着个别事物，这两种看法都是同样的坏。前者是巴克莱的唯心主义，其中所说及的只是个别的自我意识，换言之，它把自我意识的世界认作一堆有限的、感性的、个别的表

㊀《纯粹理性批判》，第200—201页。

㊁同上，第101页。

象，这些东西虽说被叫做事物，但同样是沒有眞理性的。而对象的眞理性或无眞理性并不在于它们是事物或是表象，而在于它们的局限性和偶然性，不论它们是表象或是事物。对巴克莱这种唯心主义的反驳，其意义不外使人注意到，这种经验意识不是自在存在的，但这种经验的事物也同样不是自在存在的。不过康德的自我还沒有达到眞正的理性，而是停留在与普遍意识相反对的个别意识本身上。

这样，自我便被归结为知觉的先验统一，归结为纯直观和纯概念双方的统一。据康德看来，经验里面有两个组成部分：一方面为经验的部分、知觉，另一方面即第二个环节为范畴、因果、实体和偶性、类、共相。这是一个极其正确的分析，在经验內我们的确发见有这两方面的规定。但是康德把这种分析和物自体不可知的说法联系在一起，他认为经验只能掌握现象，我们通过经验所获得的知识不能认识事物的本来面目。因为知识的两个成分：(一)感觉，这无论如何只是主观的；(二) 范畴，这只是我们的知性的规定，而眞正的內容、材料是感觉，是知识的另一成分。无论范畴也好，感觉也好，都不是某种自在的东西，两者的结合，认识，也不是自在的东西，而它所认识的只是现象，——这是一个非常奇特的矛盾。事实上认识就是两者的统一；但是在谈到认识时，康德总是把那能认识的主体了解为个别的主体。认识本身就已经是那两个环节的眞理性；于是被认识者只是现象，认识便又落到主体方面了。主体的这种认识作用因此只包含现象，不包含自在存在，因为它所包含的事物只是在直观和感性的形式內。㊀

(572)

350

事实上，我们看见，康德所描写的只是经验的、有限的自我意识，这样的自我意识才需要一种外在于它的材料，换句话说，这乃

㊀ 《纯粹理性批判》，第216—217页。

是一个个别的、有局限性的自我意识。他并沒有问，这些知识按其内容说自在自为地是眞的或是不眞的。全部知识老是停留在主观(573)性之內，在主观性之外便是外在的物自体。这个主观性本身却是具体的，特定的思维、知性(范畴)。这些范畴已经是具体的了，而经验、感觉和范畴的综合就更是具体的了。康德把普遍的、必然的东西叫做客观的东西。通过普遍性和必然性，经验就成为客观的。被知觉的东西不是客观的。经验中的知觉康德叫做主观的、偶然的东西。反之，那对材料加以联系的范畴，思维所带来的统一性，则是351经验中的客观成分、规律、共相。㊀ 另一方面，这种直观范围內的材料一般地是主观的，这就是说，材料只是象它在我的感觉中所感到的那样：我所知道的只是感觉，不是事情本身。这当然是主观的。但与此对立的那一面，即客观的东西，本身也同样是主观的，虽然不属于我的感觉，但总仍然封闭在主体的范围內，封闭在自我意识的纯自我內，封闭在能思的知性范围內。一方面我有感觉內容，另一方面我又是能动的，不让感觉內容保持其偶然的特性，我要使它成为普遍的。但是这种活动也是主观的，因此我们不能认识事情〔內容实质〕的本身。一方面是和我们的机体相联系的感觉规定，另一方面是在自我之內的思维规定。因此我们所认识的、所规定的都只是现象。在这个意义下康德哲学被叫做唯心主义：我们只是与我们的规定打交道，不能达到自在存在；我们不能达到眞正的客观事物。㊁

(574) 3. 第三种认识能力在康德那里就是理性。第二种认识能力为知性、思维的规定作用。康德同样按心理学的方式由知性进展

㊀ 《纯粹理性批判》，第100—105页。

㊁ 在1825—1826年的演讲录内，这里立刻就插入费希特哲学的理论方面，而它的实践方面却于阐述了《实践理性批判》之后方才简短地提到。——原编者

到理性。他在灵魂的口袋里尽量去摸索里面还有什么认识能力沒有；碰巧他发现还有理性，——即使不能再发现什么能力也同样无碍于事，正如物理学家碰巧发现磁力一样，不论磁力存在或不存在都沒有多大差别。”我们的一切知识从感觉开始，从感觉那里进到知性，幷终结在理性那里，在理性之上我们沒有更碰到任何较高的东西足以加工于直观的材料，使其从属于思维的最高的统一性”㊀。理性是根据原则来认识的能力，通过概念在普遍中认识特殊。知性便不是这样，知性是通过直观而认识到特殊的㊁，——而范畴本身就是某种特殊的东西。理性原则一般是共相、思维，这 352 是就它以无条件者和无限者作为它的对象来说㊂。理性的产物是理念，康德把理念了解为无条件者、无限者㊃。这乃是抽象的共相，不确定的东西。自此以后，哲学的用语上便习于把知性和理性区别开。反之，在古代哲学家中这个区别是沒有的。知性是在有限关系中的思维，理性照康德说来，乃是以无条件者、无限者为对象的思维。这种无条件者他叫做理念，一个从柏拉图那里取来的术语㊄。

这个无条件者现在必须加以具体的了解。而主要的困难也就 (575) 在这里。理性的任务在于认识无条件者、无限者。这是什么意思呢？认识无条件者意味着规定无条件者，把无条件者的规定推出来。这叫做认识，或者也应该这样说。关于知识、认识等等写了不少、说了不少，但是沒有给它下一个定义。但是哲学的任务在于将人们假定为熟知的东西加以眞正认识，因此哲学在这里所要做的

㊀ 《纯粹理性批判》，第 257 页。
㊁ 同上，第 258—259 页。
㊂ 同上，第 264 页。
㊃ 同上，第 267、273 页。
㊄ 同上，第 268 页。

就是对无条件者得到眞知。现在理性有了认识无限者的要求，但理性又沒有能力达到这点。康德所提出的理由，一方面认为无限者沒有在经验中被给予，认为沒有心理的、感性的直观或知觉与无限者相对应，认为无限者沒有在外在的或內心的经验里被给予。——“在感性世界里沒有与理念相对应的对象”㊀。这要看我们如

353 何去看这世界。但康德所谓经验、世界的考察，不外是这里有一支蜡烛，那里有一个烟盒。这无疑是对的，无限者是沒有在世界中、感性知觉中给予的。并且假定我们所知道的是经验，是思想和感觉材料的综合，那么无疑，无限者是不能在象我们获得一个感性知觉那样的意义下被认识的。但是我们也不要求用感性的知觉来证明无限者的眞理性；精神只是作为精神认识的对象而存在的。

另一方面，如果无限者是被认识了的，那么它就是被规定了

(576) 的。但为了要规定无限者，理性除了具有我们所谓范畴的那些思维形式外，什么东西也沒有，范畴虽能给我们以康德所谓客观的规定，但它们本身却仍然是一种主观的东西。但如果我们把这些只能应用于感性直观的范畴应用去规定无限者，那么我们就会纠缠在错误的推论（背谬论证 Paralogismen）和矛盾（widersprüche）（二律背反 antinomien）之中。这是康德哲学中重要的一面，即指出只要通过范畴去规定无限者，这个规定就会陷于矛盾。他说，这些矛盾是必然的；在矛盾中理性是超越经验的。理性本身又有这样的要求，即要求把知觉、经验、知性的知识追溯到无限者。㊁这种无限者与知性知识或知觉的结合将会是最高的具体概念。说理性产生理念，这是一种伟大的说法；但在康德那里这只是一个抽象。只有无条件者与有条件者的结合才是理性的具体概念。

㊀ 《纯粹理性批判》，第 278 页。

㊁ 同上，第 277—278、288—289 页。

有各种不同的无条件者，它们都是由理性产生的、独特的对象，先验的理念；因此它们本身就是一种特殊的东西。至于康德何以会得到这几种的理念，现在他又须从经验、从形式逻辑去加以说明，因为按照形式逻辑有不同种类的理性推论。康德从三段论 354 法的形式推演出理念来。有多种的推论：（甲）直言的推论、（乙）假言的推论、（丙）选言的推论。因此无条件者也有三种：（一）作为“在一个主体内的直言综合的无条件者”。综合是具体的概念，但它的意义却是两歧的。因为它可能指对独立的东西的外在结合。当我们设想自己为思维的主体时，我们便做出这种联结。（二）作为“在一系列环节中的假设的综合的无条件者”；（三）作为“在一个 (577) 系统中诸部分的选择的综合的无条件者”㊀。第一种综合被说成是理性的对象、先验的理念，当我们设想自己为“思维的主体”时，我们便作出这种综合。第二个理念是“一切现象的总和、世界”。第三个理念“包含着一切事物的可能性之最高条件那样的东西，一切本质的本质”——这就是上帝。㊁ 现在问题是：这些对象是否具有实在性？理性是否能给予它们以现实性？就是说，它们是否仍然被关闭在主观的思维里？这是最后必须追问的问题。现在理性是不能给予它的理念以实在性的，不然它就会成为超越的，超出经验的了。反之，理性只能产生背谬的论证、矛盾和沒有现实性的理想。㊂

甲、“背谬的论证是一种形式上错误的理性推论”。由于理性把在一个主体内拼成直言综合的那种无条件者或思维的主体设想成为实在的东西，因而把它叫做实体，这就形成了背谬的论证。自

㊀ 《纯粹理性批判》，第261—262、274—275页。

㊁ 同上，第284页。

㊂ 同上，第288—289页。

我、思维者是不是一个实体呢？一个灵魂是不是一个灵魂实体呢？进一步还要问：这种思维的自我、灵魂是不是永久性的、非物质的、不朽的、有人格的，是不是和肉体有实际的共同性呢？——推论的错误在于把先验主体的统一性这一必然的理性理念认为是一个事物或实体。在我的思想里我发现我是有永久性的，那有永久性的东西就是实体。自我是我的思想之空虚的先验主体，但它只有通过它的思想才被认识；至于它本身是什么样子，对于这，我们一点观念也沒有。（一个可怕的区别！须知思想就是本身自在的东西了。）对于它〔即自我〕我们不能肯定说它存在，因为思维、自我意识是一个单纯的形式，我们对于能思维的自我不能通过外在的经验去认识，只有通过自我意识才对它有一个观念，这就是说，因为我们不能把自我拿在手上，不能看见它、不能嗅着它等等。其实如果自我是一个普通的事物，则它就也会被经验到。我们诚然知道，自我是主体；但如果我们超出了自我意识，并且声称它是实体，那么我们就超越了我们所应有的界限。我们不能赋予主体以任何实在性。㊀

355 (578)

这里我们看见，康德陷于矛盾，在他所驳斥的观念之生硬性和停留在他所驳斥的观念之内的他自己的观念之生硬性，其间就存在着矛盾。第一，当康德肯定说，我不是一个感性的事物、不是一个僵硬的不变的东西、不是一个有感性的特定存在的灵魂实体，他完全是正确的。第二，他所肯定的反面却不是说，作为普遍的、能思维的自我本身具有本质和眞正的实在性，具有他所要求的客观方式的现实性的环节。反之，他停留在这种实在性和存在的观念之内，即他认为实在性只是在于具有感性的特定存在。康德不能够跳出这种观念。他总以为，因为我沒有感性的特定存在，我沒有在外在的经验里被给予我们，所以它就不是实在的。因为自我意识、

㊀ 《纯粹理性批判》，第289—299页。

我的本身不是实在性；它只是我们的思维，换言之，康德把实在性*仅了解为纯全是感性的东西。——存在、事物、实体在康德看来似乎远比主体还要高，主体不配具有这些规定。但是无宁应该说，那些规定太贫乏了，有生命者不是事物，灵魂、精神更不是事物。事物、实体反而是太低劣了，不能说明自我，因为它们只是些知性的范畴。同样，存在是我们对于精神所能说的最少的东西了，存在只是精神的、抽象的、直接的自身同一性。存在是属于精神的，但必须认为，我们不值得费力气应用存在这个规定去说明精神。 (579) 356

乙、第二，二律背反是把无条件者的理性理念应用到世界上而引起的矛盾，即把世界看成一切有条件者的全部总和，或把世界本身认作无条件者、无限者而引起的矛盾。这就是说，世界里有了某些现象，理性就要求这些现象之所以可能的全部条件，就这些条件构成一个系列来说，理性就要求一个绝对完满的综合。如果把这全部条件的综合说成是存在着的，那么这就只表明其自身为一个二律背反，并表明理性只是辩证的。并且在这个对象里从各方面看来都存在着完全的矛盾。㊀现象只是有限的内容；理性规定则被认作是无条件者、无限者。世界是有限者的结合；如果我们用理性去思维这个内容、〔世界〕，使它从属于无限者，那么我们就会得到两个规定，有限者与无限者，两者互相矛盾。理性要求绝对完备的综合，在现象界我们有一系列的因果关系，但理性要求一个完备的系列，亦即要求一个开端。康德指出了四个矛盾；㊀这未免太少了，因为什么东西都有矛盾。在每一个概念里都很容易指出矛盾来。因为概念是具体的，因而不是简单的规定。所以每一个概

㊀ 《纯粹理性批判》，第312—314，320页。

* "实在性"原本作"自我意识"，可能有误，因为与上文所说"他认为实在性只在于具有感性的特定存在"的话不连贯，兹改成实在性。

(580) 念包含着许多规定，这些规定都是正相反对的；这些矛盾康德叫做二律背反。这是很重要的，但与康德的原意相反。

357 子、这些二律背反包含着这样一种矛盾，例如我们可以证明一个规定，有限性与另一个规定，无限性同样正确。按照时间和空间在进程中的综合的完成是时间和空间的最初开始。正题："世界在时间上有一个开始"和终结，"并且它是在一个有限的空间之內"。反题："世界在时间上沒有开始"和终结，并且"在空间內也沒有限度"。正面和反面都同样可很好的加以证明。他所提出的证明却不是"律师的证明"，他是用间接的方式去论证的㊀。他想要知道，世界是否有起始和终结，世界在空间和时间中是否有限。但是世界就是这个宇宙、全体；所以它是一个普遍的东西、一个理念，而这个理念可以被规定为有限或无限。如果我们应用这些范畴去说明世界，那就会陷于矛盾，〔因为这些范畴是不能应用于物自体的〕*。

丑、第二个二律背反：实体是由简单的部分集合而成，人们可以必然地设定有简单的部分存在，或者说，简单性是可以被证明的。但同样也可以证明无穷的分割，分割永远不能完成。正题："每一个集合起来的实体都是简单的部分"、原子"所构成"。反题："沒有简单的东西存在"㊁。原子也是一种限度、物质性的自为存在。同样也可以说，点是封闭着的面。原子的反面是无限的分割性。

寅、第三个二律背反是自由与必然性的对立。前者是自身决定的原则，它属于无限性一面。它认为遵循自由律的因果关系是

(581) 唯一的因果关系。后者只承认决定论有效。它认为，每一个事物

㊀ 《纯粹理性批判》，第317—318、328—329、332页。

㊁ 同上，第318、336、337页。

* 第449页。

都是为一个原因或根据所决定。㈠

卯、第四个二律背反：从另一方面看来，我们可以说，全体完成于一种作为行动之最初开始的自由中，换言之，全体完成其自身 358 于一种作为世界原因的绝对的必然本质中，——这样，世界的进程就打断了。但是，同样可以说，与这种自由正相反，世界进程是按照因果条件的必然性，并且与必然的本质相反，一切都是偶然的。正题："这世界有一个绝对必然的本质"、绝对实体、有条件的世界的绝对必然性。反题："在世界之内、在世界之外都沒有绝对必然的本质存在"㈡。

这些对立中每一个都有同样的必然性。在这里详细发挥这点未免是多余的。这些矛盾的必然性是康德所提到意识前面的很有趣味的一面。人们按照普通的形而上学思想，总以为一面必定是正确的，另一面必定应该推翻。但是指出这类的矛盾出现的必然性正是很有趣味的。㈢

康德也解除了这些矛盾，不过是按照先验唯心主义的独特方式去解除的。先验唯心主义不怀疑或者不否认外界事物的存在，反而"承认事物在时空中是可以感知的"。（这种承认其实是不需要的）：但是从先验唯心主义看来，"空间和时间本身并不是事物"，因此"在我们心灵之外便沒有存在"，这样，无论有条件或无条件都不能用来说明物自体。㈣ 这就是说，所有这些关于时间和起始等等规定都不属于事物本身或物自体，而物自体是独立存在于我们 (582) 的主观思维之外的。如果这些规定属于世界、上帝、自由，那么就会出现客观的矛盾。这个矛盾并不是自在自为地存在于那里的，

㈠ 《纯粹理性批判》，第 319、346—347 页。

㈡ 同上，第 319、354—355 页。

㈢ 同上，第 324 页。

㈣ 同上，第 385—386 页。

而是仅仅属于我们的主观思维，并以我们的主观思维为其根源。换 359 言之，这种先验唯心主义让矛盾保持着，只是认为事物本身并不是那样矛盾着的，而认为矛盾仅仅出现在我们心灵内。于是同样的矛盾就停留在我们心灵内。正如从前认为上帝是接受一切矛盾在自身内的存在，现在便认为自我意识是这样的东西。但是康德哲学沒有抓住“不是事物本身矛盾而是自我意识矛盾”这一论点，予以进一步的挖掘。经验教导我们，自我并不因为有了矛盾而解体；我们知道，自我继续生存下去。因此我们用不着为了我们的矛盾而苦恼，因为矛盾并不能使自我解体，自我能够忍受矛盾。——但这样说来，矛盾并沒有解除，在过去以及在今后它仍然保持着。而康德未免对于事物太姑息了，认为事物有了矛盾是不幸之事。但须知，精神（最高的东西）就是矛盾，这决不应该是什么不幸的事。由此足见，先验唯心主义丝毫沒有解除矛盾。如果认为现象世界有一个物自体，这个物自体沒有矛盾，它是不同于精神东西的，并且认为有矛盾的东西就会毁灭自己。那么，精神一有了矛盾就会陷于混乱、发狂。眞正的解决在于认识到这样的道理：范畴本身沒有眞理性，理性的无条件者也同样沒有眞理性，只有两者的具体的统一才有眞理性。

丙、康德又讨论到**上帝**这一理念。这第三个理念是本质之本质，其余的理念均以它为前提。这是理性的**理想**、一切可能性的总和。他说，按照沃尔夫的定义，上帝是一切中最眞实的本质。现在 (583) 问题在于证明上帝不仅仅是思想，而要证明上帝**存在**，具有现实性。㊀他叫这个规定为理想，以表示和理念的区别。它是存在着的理念。比如我们在艺术里就是把那通过感性方式实现出来的理念称为理想。㊀

㊀ 《纯粹理性批判》，第444—452、441—444页。

于是康德进而考察上帝存在的证明，追问，这个理想是否可以具有实在性。本体论的证明从绝对概念出发，由概念推存在，它想 360 要做出一个〔由概念〕到存在的过渡。㊀在安瑟伦、笛卡尔、斯宾诺莎那里都是如此。他们全都承认存在和思维的统一。但是康德说，这样一点也不能赋予这个理性的理想以实在性；并沒有从概念到存在的过渡，从概念里是推不出存在来的。"存在不是一个实在的谓语"，象别的谓语那样，"存在不象一个关于某种事物的概念那样可以添加在那个事物的概念里面。一百元现实的钱并不比一百元可能的钱多一分一毫"，它们具有同一內容，亦即同一概念；它们都是一百。前者是概念(表象)，后者是对象。存在并不是一个添加进对象里去的新的概念。否则我关于一百元眞实的钱的概念所包含的內容将不同于一百元眞实的钱。但是"眞实的对象并不仅仅包含在我的概念里；换言之，一百元眞正的钱是综合地加进我的概念里"。因此从概念里不能推出存在来，因为存在并不包含在概念之內，而是加给概念的。"为了达到存在，我们必须超出概念。纯粹思维的诸客体是沒有手段可以认识它们自己的客观存在的，因为它们必须先天地被认识；而我们对于一切存在的认识都纯全 (584) 是属于经验范围的。㊁这无异于说，概念与存在的综合，换句话说，理解存在、把存在设定为概念，正是康德所并未达到的。存在在他那里仍然是完全外在于概念的东西，但我们却认为存在是概念的外在化。在存在中和在概念中，內容是同一的。存在既然不包含在概念里，那么从概念推存在的努力也是徒劳的。

诚然，存在的规定并不是肯定地包含在概念里面的。概念是 361 客观性、实在性以外的别的东西。概念的对方并不是现成地包含

㊀ 《纯粹理性批判》，第 458—462 页。

㊁ 同上，第 462—466 页。

在它里面的；如果我们单是停留在概念上，则我们便会老是停留在作为概念对方的存在上。那么我们就只有观念，完全沒有存在；这正是因为我们固执着两者的分离。想象中的一百元可能的钱，不同于一百元眞实的钱，这是一个很普通的看法，说不能从概念过渡到存在，是最容易被人们接受的了。当我想象我有一百元钱时，事实上我还沒有一百元钱。但同样人们也通常这样说：我们必须丢掉想象。

第一，一个单纯的表象，亦即一个单纯的想象的东西是不眞的；一百元想象的钱是而且永远是想象中的钱。但是老停留在想象中的钱上也不是健康常识，一点用处也沒有。一个老在这种想象和愿望中兜圈子的人，必定是一个无用的人。如果一个人有了足够的勇气要获得一百元钱，他志在获得一百元钱，那么他必定要动手去工作，以便获得这一百元钱。这就是说，我们必须超出想象，不可老停留在想象里。这种主观性并不是最后的、绝对的；眞理不是一个仅仅主观的东西。如果我占有了一百元钱，则我便实际占有一百元钱，并且同时也具有一百元钱的观念。照康德的看法，便老是停留在观念与存在的区别里，二元论成了最后的东西。每一面都被单独认作某种绝对的东西。这里所谓绝对者和最后者可以说是最坏的东西。健康常识所走的方向却正与此相反；每一个普通常识都超出了这种看法，每一个行为都要扬弃一个观念（主观的东西）而把它转变成为客观的东西。沒有人会愚蠢到象康德哲学那样。当他感到饥饿时，他不会去想象食物，而是去使自己吃饱。一切行动都是一个还沒有存在的观念，但是这个观念的主观性正在被扬弃中。同样，通过外部的条件，想象中的一百元钱会变成现实的东西，而现实的东西会成为我们的观念。——这是通常的经验，这是事物的命运。一百元钱是否成为我的财产，这完全依靠外

部的条件。

第二，诚然，观念是不中用的，如果我死硬地老是停留在想象里；我能想象我所愿望的任何东西，但这并不能使它存在。问题只在于我所想象的是什么：我是否思维到或理解到主观的东西和存在，如果做到了这点，那么两者就可以互相转化。

笛卡尔明白地只是肯定在上帝的概念里思维与存在是统一的（上帝之所以是上帝，正由于有了这种统一），他并沒有谈到一百元钱。一百元钱的概念本身并不包含存在。同样在一百元钱那里，观念与存在的对立的绝对性也是要被扬弃的，这就是说，凡是有限的东西都要消逝的。只有在有限性的哲学里，有限才被认作绝对。思维、概念必然地不会停留在主观性里，而是要扬弃它的主观性并表示自身为客观的东西。当存在还沒有通过概念加以理解时，则它就是无概念的、感性的知觉。无概念的东西当然沒有概念，——至于感觉，当然随手可以拾取。这种感性的存在诚然是绝对者，〔不过〕沒有本质*。换句话说，那样的存在是沒有眞理性的，它只是一个消逝着的环节。——这种普通逻辑中毫无內容的空论，也叫做哲学研究。这就象那个坚强的驴子伊沙夏尔，一步也推它不动。㊀这正如说，我们一点用处沒有，因为我们一点用处沒有，我们这样沒有用，正因为我们不愿意有用。这乃是一个很错误的基督教的卑谦和谦逊的观念，认为通过卑贱可以达到优胜，——这种自认卑贱无用正是一种内心的骄傲和自我夸大。但是为了尊敬眞正的谦逊，我们不应该老停留在可悲悯的地位，而应该通过对于神圣的东西的掌握，提高我们自己超出可悲悯的地位。 (586)

㊀ 《创世记》，49:14。

* 按这句话与英译本第三卷第454页略有出入，按照英译本应作："这种感性存在当然不是绝对者，沒有真实本质"。

363 康德所坚持的原则是：从概念里不能挖掘出存在来。㊀ 由此得出结论，认为理性是具有无限者、无规定者的思想的东西，并且认为理性的理念一般是和规定性分离的，确切点说，是和存在这个规定分离的。理性的理念是不能从经验予以证明的，亦不能从经验里得到证实的。如果用范畴去规定理性的理念，那就会产生矛盾。如果把一般的理念仅仅规定为存在着的，那么这种理念也仅仅是一个概念。这种概念仍然永远是和事物的存在区别开的。这个从知性知识看来极其重要的结果，康德却沒有从理性的观点予以进一步的发挥，而只是说，理性本身除了是使知性知识得到方法的系统化的形式统一外，沒有别的。他所坚持的乃是纯全抽象的思维、纯粹的自我同一性。据他说，知性只能带给事物以秩序，不过这种秩序并不是自在自为的，而仅仅是主观的。所以理性除了只是它自己的〔纯粹〕*同一性、统一性的形式外，什么也沒有；而这种形式(587)也只能达到对各式各样的知性规律和知性关系的系统化罢了。知性发现了种、类、规律，理性便加以整理，力求使其得到统一。㊁——在《纯粹理性批判》里，我们看到对诸阶段的描述：自我作为理性、表象，而事物便在外面；两者彼此外在，互相反对。这就是康德最后的观点。动物并不是老停留在这个观点上面，它通过实践达到两者的统一。康德的理论理性就是如此。㊂

这是康德哲学的先天方面，它对理性本身作出一些规定和区别，它沒有对理性作出个别性的规定性。

还必须提到康德的积极哲学或他的形而上学，这个形而上学364 是康德先天地提出来的关于客观的存在、关于经验对象的内容、关

㊀ 《纯粹理性批判》，第467页。

㊁ 同上，第497—498页。

㊂ 在1825—1826年的讲演中这里插入了耶可比哲学有关这方面的看法。

* 第455页。

于自然的学说，——这是他的自然哲学。不过一方面就內容说是极其空疏的，包含着物质的一些一般的质和概念，另一方面就科学的或康德所谓先天的形式看来，同样是一种完全不能令人满意的东西。因为康德只是假定了物质有运动，㊀并且有引力和抗力㊁种种概念，但他沒有表明它们的必然性。——他的《自然科学的基本原理》是有其重大功绩的，它促使人于开始研究自然哲学时注意到物理学曾应用了许多思想规定（这些思想规定构成了物理学的主要基本原理），而沒有对它们作进一步的研究。例如密度在物理学中被看成空间中不均匀的量（限量）；与此相反，康德断言密度是一种空间的充实程度、能、行动的深度。他想要从力、活动、能里构造出物质，而不从原子㊂。谢林完全停滞在这个学说里。这是一种关于自然的形而上学、关于自然的一般概念的陈述。陈述的范围非常狭窄，只限于物质和运动。这乃是去思维，或者说，去揭示思想规定的一种尝试，象物质这样的观念就是这种尝试的产物。他曾经试图规定这门科学的基本概念和基本原则，并给予所谓动的自然观以最初的冲激。 (588)

“单纯理性范围内的宗教”也象在自然方面那样阐明了关于信仰的学说，作为理性的一个方面。康德提到，在那已经为启蒙运动（也可说是清除运动）所摒弃了的宗教中的传统信条里含有理性的理念：他要寻求人们在宗教中所谓信条例如原始罪恶，有什么理性的（首先是道德的）意义。㊃他比起那羞于说到原始罪恶的清除运动更为合理。——这就是康德哲学中理论部分的主要之点。 365

（二）实践的理性。康德哲学第一部分是理智、理论的理性。

㊀ 《自然科学的形而上学原理》（来比锡 1800 年第三版），第 1 页。

㊁ 同上，第 27 页。

㊂ 同上，第 65—68 页。

㊃ 《单纯理性范围内的宗教》（哥尼斯堡 1794 年第三版），第 20—48 页。

第二部分是实践理性，研究意志的本性，什么是意志的原则。康德接受了卢梭认意志本身是自由的那个看法。康德是这样理解理论理性的：当理性同对象发生关系时，这个对象必定是被给予的；但(589)是如果理性自己给自己提供对象，则这个对象便沒有眞理性。这就是说，在认识里面——(在这一个认识里面)——理性沒有达到独立。反之，理性只有作为实践的理性才是自身独立的。作为一个道德的存在，人是自由的，超出于一切自然规律和现象。正如理论理性自身具有范畴、先天的区别那样，同样，实践理性也具有一般的道德律、义务和权利、应该与不应该等概念构成了道德律的进一步的规定。这里理性可以轻蔑理论理性所必然地给予的一切材料。意志是自己决定自己的，一切正义的和道德的行为均建筑在自由上面；在自由里人有了他的绝对的自我意识。㊀ 在实践理性这一方面，自我意识本身就是本质，而理论理性却有一个〔外在的〕对方。第一，自我在它的个体性里即是直接的本质、普遍性、客观性。其次，主观性努力追求实在性，但不是象从前那样追求感性的366 实在性；因为在这里，理性本身被当作现实的东西。在这里，概念已经意识到它自己的缺点；因为理论理性所有的却不是应该有的，——概念只能是概念。第三，这是一个绝对性的观点；一个无限的东西展开在人的胸膛中。这是康德哲学中令人满意的方面，眞理至少是放在心灵中了。我只承认那符合于我的使命的东西。

甲、康德把意志分为卑下的和高尙的欲求能力。这个名词是不恰当的。卑下的欲求能力为欲望、嗜好等等。高尙的欲求能力为意志本身，这种意志沒有外在的、个别的目的，只有普遍的目的。㊁ (590) 现在问题是：什么是意志的原则？什么应该是决定人的行为的原

㊀ 《实践理性批判》(里加1797年第四版)，第3—11页。

㊁ 同上，第41页。

则？人们已经提出了各式各样的原则如善意、幸福等等。行为的物质的原则完全可以归结为冲动、快乐。⊖但理性的原则本身是纯粹形式的，并且包含着凡是应该被当作规定的，必定可以设想为有普遍效准的定律，而不致于被扬弃。⊖行为的一切道德价值建筑在这样一个信念上，即这个行为之产生，是由于具有定律的意识，是由于为了这定律而行为，并由于尊重这定律和它自身而行为，并不考虑到什么东西可以使人快乐。⊖作为一个道德的存在，人自身即具有道德律，意志的自由和自主就是道德律的原则。康德说，从嗜欲得来的那些规定，对意志说来乃是不自主的原则，或者说，如果意志采取那些规定作为目的的话，它就是不自主的。因为它是从某种别的东西得到它的规定的。但当意志自己决定自己时，它便是自由的。它是自主的、它是绝对自发性、自由的原则。意志的 367 本质是自己决定自己。它只能以它自己的自由作为它的目的。只有当实践理性自己给自己制定规律时，康德才说它是自主的。经验的意志是不自主的，它是为欲望、冲动所决定的。⊖它属于我们的本性，不属于自由的范围。⊜

把定律、自在存在认作自我意识的本质，并把它引回到自我意识，这乃是康德哲学中一个大的高度重要的特色。人按照他自己 (591) 对世界、对历史的评价而追求这个或那个目的，但当他这样做的时候，他应该以什么为最后目的呢？但是对于意志说来，除了由它自身创造出来的、它自己的自由外，没有别的目的。这个原则的建立乃是一个很大的进步，即认自由为人所赖以旋转的枢纽，并认自由为最后的顶点，再也不能强加任何东西在它上面。所以人不能承认任何违反他的自由的东西，他不能承认任何权威。康德哲学曾经

⊖ 《实践理性批判》，第 40，56，126—135 页。

⊜ 同上，第 58、38，77 页。

由于下列这一方面而获得广泛的传播和接受，即认为人在他自身中即可发现一个纯全固定的、不可动摇的东西、一个坚实的重点，因此只要人的自由沒有受到尊重，他就不承担任何义务。这就是他的原则，但这个原则却老是停滞不前。

实践理性立即被理解为具体的。理论理性的最后的顶点为抽象的同一性。它只能提供抽象条理的规则和准则。[1] 只有实践理性才是有立法作用的，才是具体的。它为它自已建立的规律就是道德律。康德明白说出了实践理性本身是具体的。不过进一步便可看见，这种自由首先是空的，它是一切别的东西的否定；沒有约束力，自我沒有承受一切别的东西的义务。所以它是不确定的；它368 是意志和它自身的同一性，即意志在它自身中。但什么是这个道德律的內容呢？这里我们所看见的又是空无內容。因为所谓道德律除了只是同一性、自我一致性、普遍性之外不是任何别的东西。形式的立法原则在这种孤立的境地里不能获得任何內容、任何规定。这个原则所具有的唯一形式就是自己与自己的同一。这种普遍原(592) 则、这种自身不矛盾性乃是一种空的东西，这种空的原则不论在实践方面或理论方面都不能达到实在性。康德是这样表述普遍的道德律的（人们一直就愿意建立这样的普遍形式，这也是抽象理智的要求）："根据**通则**来行动"（规律也应该是我自己特殊的规律）"这些通则能够成为普遍的规律"[2]。因此这个规定乃只是抽象的同一性。

这样，康德对于**义务**的定义（因为抽象的问题是：对自由意志说来什么是义务）除了同一性、自身不矛盾的形式外（而这种形式乃是抽象理智的法则），什么东西也沒有。保卫祖国、为他人谋幸福

[1] 《纯粹理性批判》，第62、500页。

[2] 《实践理性批判》，第54、58(35)页。

之所以是义务，并不是由于它们的内容，而只是因为那是义务。这正如在斯多葛派那里那样，被思维的东西是真的，其所以是真的，即因为它是被思维的。㊀仁慈是道德的规律，“施舍你的财物给穷人”。但假如你把你所有的一切，全部施舍给人，这样一来，仁慈便被取消了。凭借抽象的同一性说，上帝就是上帝，我们一步也不能前进；每一个内容，放在这种抽象的形式里，自身是沒有矛盾的。但是不放进这种抽象形式里，那内容还不是一样。譬如就财产来说，在我的行为里，他人的财产应得到尊重。但是这个原则也完全可以取消，如果沒有财产，这个原则便完全失效了。关于财产的道德规律是：应该尊重财产，因为这个教训的反面不可能是一个普遍的规律。这是不错的。但财产是一个前提：如果沒有财产，那么也就可 369 以不尊重财产。有财产，所以才尊重财产。如果我不以有财产为前提，则在偷窃行为里就不存在着矛盾。那乃是一个极其形式的原则。这就是康德、费希特道德原则的缺点，它纯全是形式的。冷 (593) 冰冰的义务是天启给予理性的胃肠中最后的沒有消化的硬块。

乙、实践理性中第一个公设就是自己决定自己的自由意志。这个貌似具体的原则仍然是抽象的。第二和第三个公设是这样的形式，这些形式令我们觉得意志在较高的意义下是具体的。作为一个特殊的个人，我也是一个特殊的意志。具体的概念应表明我的特殊意志与普遍意志是同一的，换言之，我是一个道德的人。第三个公设是最高的具体概念，自由的概念，把一切人当作自由的；自然、世界也应该与自由的概念谐和一致。——第二个公设涉及意志的概念和特殊的意志的关系。这里各个公设便开始了。特殊意志应该遵循普遍的意志，两者的统一性是被设定了。人应该是有道德的，这仍然停留在应该上面。其结果是，这个目的只有在无穷

㊀ 比较本书第二卷，第447页。

的进展中可以达到。因此这仍然停留在谈说道德上面。但是什么是道德的内容,或者什么是自我实现的精神的体系,却没有被考虑到。反之,正如理论理性同客观的感性材料相对立,同样,实践理性也和实践的感性、冲动、嗜好等相对立。完善的道德只能在彼岸,因为道德假定特殊意志和普遍意志的差别。道德是根据普遍规律对于感性情欲的斗争和规定。这种斗争只有当感性意志还不符合于普遍意志时才存在。因此道德的意志只是一个"应该";就在这个基础上面康德建立了他的灵魂不灭的公设。㊀无疑,特殊意志是不同于普遍意志的,但是它不是最后的,不是绝对有永久性的。

370

(594)

丙、另一个公设是关于上帝的公设。意志以全世界、全部感性世界同它相反对。而理性便寻求两方面的统一,认为自然、世界应该与理性意志、善谐和一致。道德律的理念是以善作为世界的最终目的。由于道德律是形式的,本身没有内容,它便与主观的冲动和嗜好相对立,并与外界的独立的自然相对立。康德力求在至善这个思想里调解两者的矛盾,在至善里自然便与理性相一致㊁,——这种谐和一致其实是和道德不相干的,虽说这里面包含着实践的实在性。因为幸福只是感性的自我感觉或作为这个个人的直接的现实性,并不是自在的普遍的实在性。因此刚才提到的那种结合本身仍然只是一个彼岸,一个思想。康德完全赞同一种流行的说法,说什么在这个世界里,好人总是受苦,恶人反而很快乐等等,㊁因而设定了上帝的存在,作为这样一个本质、一种动因,通过它可以带来这种谐和,这既可以表明道德律的神圣性,也可以表明自然中的理性目的,当然这种理性目的只有通过无穷的进展过程才能实现。同样,灵魂不灭也表明主体在它的道德生活中的无穷进

㊀ 《实践理性批判》,第219—223页。
㊁ 同上,第198—200,205—209页。

展，因为道德本身是一种不完善的东西，它必须无穷无尽地向前进展。这样一种公设仍然让矛盾原样持续存在着，只提出了一种抽象的"应该"以求解除矛盾。因此上帝被当作一种设定的东西；理性 371 并不能认识它。谐和并没有出现，不是现实的；它只是应该存在。公设本身永远在那里；善则是一个与自然相对立的彼岸，两者被设 (595) 置在这种二元论中。当自然与善的概念相适合时，自然已不复是自然。于是两者停留在高度的矛盾中，不能得到结合。必然性的规律与自由的规律互相乖异。同样有必要对两者加以统一，但这种统一性却不是现实的。反之，两者的分离却被设定了。康德采用通俗的说法道：恶应该加以克服，但又同样必定不能克服掉。这样上帝只是一个公设，只是一个**信仰**、一个假想，这只是主观的，不是自在自为地真的。㊀这个结论也是很普通的。

这些公设所表示的不外是处处自相矛盾的不同环节之无思想性的综合。它们是各式各样的矛盾的"巢穴"。㊁例如，他之所以提出灵魂不灭这个公设，是为了不完善的道德，亦即因为道德为感性所感染。但是感性成分又是道德的自我意识的条件；目的、完善地达到又会取消掉道德的本身。——正如那另一个目的感性与理性的谐和同样会取消道德，因为道德正包含在理性对感性的对立里。因此，那创造谐和的上帝的现实性、存在，正是这样的一种东西，这种东西，意识同时也知道它不是现实性，不是存在；意识承认上帝是为了寻求谐和，这正如儿童任意制成一个稻草人，并且彼此相约他们要装做对这个稻草人表示恐惧。承认上帝存在的理由 372 在于有了神圣的立法者这个观念，可以使道德律赢得更多的尊重，但是这个理由和道德在于纯粹为了道德本身而尊重道德律的看法 (596)

㊀ 《实践理性批判》，第223—227页。

㊁ 比较《纯粹理性批判》，第471页。

正相矛盾。㊀

因此在实践理性里自我意识被当作自在存在，反之在理论理性里客观的本质被当作自在存在，但两者均同样沒有达到统一性和现实性本身。它使得人很难相信理性是现实的。但须知，除了理性外更沒有什么现实的东西，理性是绝对的力量。人们的虚骄心理总愿意在头脑中空悬一个理想，以便对任何东西都可加以非难：我们是有智慧的人，智慧就在我们内部，但是它却沒有出现。这是最后的观点；这无疑是很高的观点，但是它却不能达到眞理。绝对的善只是停留在"应该"里，沒有客观性，那么它就只得老是停留在那里。

（三）《**判断力批判**》。还剩下康德哲学中的第三方面，在这里也提出了对于具体的要求，在这里统一性的理念已不是一个彼岸，而是被设定为一个当前的东西，——这是判断力的理念。它的对象一方面为美，一方面为有机的生命；而后者是特别的重要。康德说，我们有知性，它在理论方面是立法者，创立各个规定、范畴。但是这些知性的范畴只是一般的规定，在它们外面存在着特殊的东西（这是属于每个特殊知识的另一种成分）；两者对于知性而言是彼此不同的。但知性是一面，特殊者是另一面。因为知性所作的区别本身仍然是停在一般性中。在实践里，理性是自在的东西，但理性的自由的独立自主和理性（在较高形式中）立法的自由，便与在自由中的自然或自然自己的规律相对立：

(597) "知性"与（实践的）理性"具有两种不同的立法"——（"在理论 373 理性里，理性只能凭借知性从给予的规律通过推论作出结论，但这些结论永远只限于在自然中有效准；只有在实践理性里，理性自身才是立法者"）——"在一个并且同一个经验的基地上，彼此不互相

㊀ 《实践理性批判》，第146页。

侵犯。因为自然概念对自由概念的立法没有任何影响,同样自由概念也不扰乱自然的立法。——这两种立法及其所属的能力有同时并存的可能性,在《纯粹理性批判》中已经作了证明”。(ι ?)

“这两个不同的领域并不构成一个统一体,虽说在它们的立法里两者并不互相限制,但是这些立法在感性世界所发生的效果却不断地互相限制”(这是说,当它们碰在一起的时候),“这乃是由于,自然概念虽说能够在直观中认识它的对象,但不是作为物自体而是作为单纯现象,反之自由概念虽然能够认识它的对象作为物自体,但却不能在直观中予以认识,因此两者都不能对它的对象(甚至对那能思维的主体)获得作为物自体的理论知识,而物自体据说是超感官的,——它对于我们全部认识能力是一个无限的和无法进入的领域”。

“现在虽说在作为感性世界的自然概念领域与作为超感性世界的自由概念领域之间确立了一个不可忽视的鸿沟,从而由此一个领域不可能过渡到另一个领域,就好象是两个极其不同的世界,其中第一个世界对于第二个世界不能有影响:但是后者对于前者却应该有影响,这就是说,自由概念应该使由自由规律所提出的目的能够在感性世界中得到实现。所以自然必须设想为这样:它的 (598) 形式的合规律性至少有可能与按照自由规律在自然中实现的目的的可能性相适应。因此必须有一个作为自然世界的基础的超感性 374 世界和自由概念在实践方面所包含的内容的统一性作为根据;关于这种统一性的根据的概念,虽说在理论方面和实践方面都不能达到对于它的知识,因而它也就没有独特的领域,但它却能够使得按照这一原则的思维方式过渡到按照另一原则的思维方式成为可能”㊀。

㊀ 《判断力批判》(柏林 1799 年第三版),导言,第 XVII——XX 页。

“在知性与理性之间现在有了判断力,正如在认识能力与欲求能力之间有着快感与非快感那样;在这个能力里必然存在着由各个自然概念的领域到自由概念的领域的过渡”㊀。现在有两种产物:艺术作品和有机自然的作品都昭示给我们自然概念和自由概念的统一。对这些作品的观察使我们看见知性与特殊事物的统一;不过这种观察方式乃只是主观的。我们只是按照统一的原则去观察那些东西,但它们本身并不是那样;至于它们本身是什么样子并非知识所能达到。康德于是便谈到一种直观的知性,这是一个深刻的规定。直观的知性提出普遍的规律,但又能规定特殊的事物。适应目的的事物属于这个范围,目的是普遍的规定;适应目的的事物是特殊的现实,只是为普遍目的所规定的东西。知性是这种多样性的统一的基础。特殊的东西为普遍的东西所规定,感性的东西为超感性的东西所规定。这个理念不是那些产品的真理,(599) 而只是我们表象这些产品的一个方式。康德叫这种能力为判断力,这是特殊与普遍的结合。判断力的理念结合了两方面,——它 375 是具有特殊在自身内的普遍。在直接的判断力里,类包含着特殊(当然也有沒有为类所规定的特殊);因此特殊就不属于反思的判断力內。反思的判断力以理智的抽象普遍性和特殊性的统一为原则,这原则是一种符合规律的必然,同时又是一种自由,或者说,是一种和它的內容直接地相一致的自由。判断力在这里不是按照普遍规律规定着的,而乃是反思着的,因为“特殊是被给予的,它只是为特殊寻找普遍”㊁。

“现在,这个原则只能是这样的,即既然自然的普遍规律以我们的知性为基础,而知性却只是按照自然的普遍概念给自然制定

㊀ 《判断力批判》,导言,第 XXIV——XXV 页。

㊁ 同上,第 XXV——XXVI 页。

规律，那么那些特殊的、经验的规律，就它们沒有被普遍规律所规定那方面来说，也必须看作包含有这样一种统一性，好象有某种理智(这种理智当然不同于我们的理智)为了我们认识能力的方便而给了它们这种统一性那样，以便使符合特殊自然规律的经验体系成为可能。这倒幷不是说实际上必须假定那样一个理智（因为这个〔统一性的〕理念只是为反思的判断力提供一个原则）；而乃是说，这种能力只是给自己建立规律，幷不是给自然建立规律”。

“因为，一个客体的概念（就这概念同时包含这个客体的现实性的根据而言），就叫做目的，而一物与只有按照目的才可能的他 (600) 物的性质相一致，就叫做这些事物的形式的合目的性，所以判断力的原则就自然事物的形式符合于一般经验的原则说来，就是多样性的自然的合目的性。这就是说，通过合目的性这一概念，自然就 376 可以被看成好象有一个理智包含着自然的多样性的经验规律的统一性的根据似的”㊀。

亚里士多德已经把自然本身看成有目的的，看成具有理性(νοῦς)、理智、共相在自身之內，所以在自然中一个环节与另一个环节是在不可分割的统一性里㊁。目的是一个概念，而概念是內在于特殊中的共相，它不是与一个蕴藏在后面作为根据的质料相反对的外在的形式和抽象的东西，而是浸透在特殊之中的，所以一切特殊事物都是为这个共相所规定的。据康德看来，这个共相就是知性。知性在知识中本身所具有的理智规律对于对象还沒有加以确定的规定；但是由于这多样性的〔对象〕本身必定在自身內具有一种联系，这联系虽说对人的识见说来是偶然的，“但判断力于发挥它的作用时必须把这种联系当作一个〔先天〕原则，它虽说对

㊀ 《判断力批判》，导言，第XXVII——XXVIII页。

㊁ 参看本书第二卷，第341—349页。

我们说来是偶然的、甚至是不可知的，但是却包含着一个可设想的统一性，这统一性把多样性联结成为一个潜在地可能的经验"㊀。这一原则立刻又退回到思想的主观性，它只是一个主观的通则，通过这样的主观通则，关于对象的客观本性什么东西也沒有说出来㊁。因为一下子把自在存在固定在自我意识的外边，而知性又仅仅被认作在自我意识的形式之內，不被认作在向对方转化的过程中。

(601) 于是反思的判断力的这个原则本身就具有双重的合目的性：〔形式的合目的性和质料的合目的性〕；因而判断力就或者是审美的或者是目的论的。前者是主观的合目的性，后者是客观的、逻辑的合目的性㊂。

甲、判断力的一个方式是审美的判断力，关于优美的判断。它的內容是这样的："快感和非快感是一种主观的东西，它是不能成377 为知识的一部分的。一个对象只有当它的观念直接同快乐的感情相结合时，它才是合目的的；而这就是一个审美的观念。——反思的判断力如果不对诸形式加以比较(即使是无意地)，至少，如果它不凭它的能力对直观和概念的关系加以比较，则诸形式决不能为想象力所掌握。现在如果在比较时，想象力(作为形成先天直观的能力？)通过一个特定的表象"(某种美的东西)，"无意间使得它与知性(作为形成概念的能力)谐和一致，因而唤起了一种快乐的感情，那么这个对象就必定被认作对于反思的判断力说来是合目的的。象这样的关于客体之合目的性的判断——这种判断既不建立在当前对象的概念基础上，而且又不能提供关于对象的任何概念

㊀ 《判断力批判》，导言，第 XVI、XXXIII 页。
㊁ 同上，第 XLVIII——L 页。
㊂ 同上，第 XXXIV 页。

——这样的判断就是审美的判断。一个对象是美的，如果它的形式(不是指它的表象的材料——感觉)被判定为我们表象这一对象时所感到的快乐的根据"㊀。——这是关于美所说过的第一句合理性的话，因为感性的东西是美的一个环节；同时它必须表示精神的东西、概念。

"美就是这样一种东西，它不涉及"主观的"利益，亦即不含有概念"(反思的规定)"而被认为足以引起普遍乐趣的客体。美与嗜欲没有任何关系，因此在美中主体感觉到极其自由。美并不是对我是美的"——并非由于概念、反思、法则㊁而是美的。"目的是概念的对象，就概念之被看成对象的原因而言；而概念与它的客体的因果性，就是合目的性"㊁。"理性的理念"属于理想〔的范围〕，"它把那不能感性地被表象的人类目的当作判定一个形象时采用的原则；通过这个形象，这些人类目的便显示其自身作为它们在现象界中的效果"㊁。"人们只能期望理想显示其自身在人的形象里"㊁。崇高是对一个理念加以感性的表现的努力，在这里同时也表明了用感性以表现理念之不适合和理念的不可把捉性。㊁ (602) 378

这里，在《判断力批判》里，我们就看见普遍与特殊的直接统一；因为美恰好是这种无概念的直接统一。康德把这种直接统一放在主体里面；它是一种主观的东西，或者更切当地说，一种有局限的东西：并且作为审美的统一，它的地位也就要低一些，因为它不是被概念把握了的统一。

乙、达到谐和的另一个方式，就是在客观的和物质的合目的性里对于自然进行目的论的考察，即在有机的自然产物里，概念与实在的直接的统一被看成客观的统一——这客观的统一就是自然

㊀ 《判断力批判》，导言，第 XLIII——XLV 页。

㊁ 同上，正文第 16—19，32，56，59，77 页。

的目的，在它的普遍性里包含着特殊的东西，在它的特殊性里包含着类〔或普遍性〕。我们按照目的论来考察自然产物，不是外在地而是按照內在目的性来考察自然产物。按照外在目的性来看，某种东西的目的是在他物里，例如："下雪可以保护寒冷地方所播下的种子免受霜冻，并且通过滑雪可以便利人们的来往"㊀。但是于考察(603)生物时我们却不能老停留在这种方式里，即按照这种方式，我们有一个感性的东西在我们前面，我们按照知性的范畴从一方面去考察它；反之，我们要把它看成自己的原因，看成自己产生自己的东西。这就是生物的自我保存，作为个体它无疑地是要消逝的；但是当它生存时，它自己产生自己，虽说这样作它需要某些条件㊁。此外自然目的又是材料，就这材料是有机化的而言，它就是內在的有机化的自然产物，"在这种自然产物里面，一切都是目的，并且一切又相互地都是手段"㊂。它的一切成分都是手段，而同时都是目的；它本身同时是目的和手段，它是自身目的。它的目的不在它自身之外；而所谓內在目的性即是一物本身是目的又是手段。这是一个亚里士多德的概念；它是无限的、自己回归到自己的概念，亦即理念。379

于是康德就达到如下的看法："我们将不会在自然的机械结构与自然的技术之间，亦即自然的目的联系之间，找不到任何差别，如果不是由于我们的知性具有这样的性质的话：我们的知性习于从普遍推特殊，并且我们的判断力如果不先有一个普遍的规律，然后把特定的判断从属于那规律之下，就不能作出特定的判断。现在由普遍看来，那特殊的东西本身就包含着某些偶然的东西，但是，理性于联结自然界中诸特殊规律时，也同样要求统一，因而也就

㊀ 《判断力批判》，第279—285，286—288页。

㊁ 同上，第292—296页。

要求规律性，而在偶然东西中发现的规律性就叫做目的性：并且从普遍中引申出特殊规律，就这些特殊规律包含有偶然东西在内看来，先天地通过概念去规定客体是不可能的；所以自然的目的性 (604) 这个概念在自然产物里对人的判断力来说将是一个必要的概念，但它并不涉及客体本身的规定的概念，因而乃是一个主观的原则”[1]，并且也只是对判断力的一个指导的思想，因而对于自在的存在并不能说出什么东西。

何以这个眞的观念竟会不是眞理，原因就在于知性的空的抽象观念（知性把它自身保持在抽象普遍中）和另一个与它对立的个别性的感性材料的抽象观念都被假定为眞理了。康德显明地接近 380 于达到了一个**直观知性**的观念。因为“一种直观也是一种认识，而一种完全直观的自发性将会是一种”特别“不同于并且独立于感性直观的认识能力，因而将会是具有最普遍意义的知性：所以人们也可以设想一种直观的知性，这种知性不从普遍推到特殊，并从而通过概念推到个别，——在这种知性里，我们遇不到自然产品按照知性的特殊规律的谐和一致的偶然性，这种偶然性使得我们的知性如此难于把自然界的多样性与知识的统一性‘结合’在一起”[2]。但是认这种“最高类型的知性[2]”为知性的眞观念，这却是康德所沒有达到的；相反地，他认为我们的知性是这样的性质，“即它从分析的普遍进展到特殊[3]”，它是一个与感性有特殊区别的东西，并且是一种完全独立于感性的认识能力。 (605)

奇怪的是，第一，康德有了直观和知性的观念，他不知道为什么这个观念会沒有眞理性，他只是说这是因为我们的知性具有另

[1] 《判断力批判》，第 343 —344 页。

[2] 同上，第 347，351 页。

[3] 同上，第 348 页。

外的性质,"即它从分析的普遍进展到特殊";但是,第二,我们已经看见,那绝对理性和自在存在着的知性〔在康德看来〕具有这样的性质,即它们本身沒有实在性:知性需要一种材料才能进行活动,理论的理性可以由脑子凭空创造,实践的理性必须依据公设才能行使。尽管它们是被直接地和确定地宣称为沒有绝对性,但它们却被认为是眞的认识,而概念和直观在其中得到统一的直观知性却仅仅被认作我们给我们自己造成的一种思想。

一个有机体是自然的机械性与目的(灵魂、共相)的统一。㊀我381们把它认作是一个內在于感性事物中的概念,这概念使得那特殊的东西遵照它〔的规定〕;这样我们就是按照一个直观知性的方式来考察有机体。伟大的东西就是理念,就是眞正的具体的东西,亦即通过內在的概念规定了的实在;这就是斯宾诺莎所说的正确观念。在有机的自然产物里,我们具有对于概念和实在的直接统一的直观;生命、灵魂、共相、存在和特殊化是同一的,是被看作在一个统一体中的,但在无机自然中情形就不一样。这样,具体东西的观念就进入了康德哲学,即概念、共相规定着特殊。

康德自己又把这些观念仅仅理解为主观的规定;它们仅仅是(606)考察的方式,不是客观的规定。康德虽说提出了统一性,但他却又强调了主观的一面,强调了概念。这就是康德哲学中经常的矛盾;他曾经揭示了最高的对立,并且说出了这些对立的解除。他说出了这些对立的片面性,也同样说出了它们的统一。理性设定了这种统一,我们在判断力里获得这种统一。同时康德却说,这只是我们反思的判断力的一种方式,生命本身并不如此,但我们却习惯于那样去考察生命;那只是我们的反思的通则。㊁在艺术里那提供我

㊀ 《判断力批判》,第354页。

㊁ 同上,第355—363页。

们以理念的表象的，无疑地是感性的方式本身；实在性与理想性是那样直接地结合为一。同样，当他已经到了快要超出片面性的瞬间，而他却说，我们必须停留在片面性里面。客观的东西在康德看来，只是自在存在；一切丰富的东西、一切充实的内容都被放在表象、思维、公设里面。所有这一切都是主观的；我们不知道，这些自在之物是什么东西。但自在存在只不过是死躯壳，是对于他物的僵死的抽象，是空洞的、不确定的彼岸。思想的丰富内容只是在主观形式中展示出来；但是在他肯定这主观思想的局限的瞬间，他却又不愿意取消这种局限。 382

丙、具体东西的观念进入康德哲学的另一个形式是这样的：实践理性有一个目的；这个目的，就它的整个普遍性看来，就是善。这种善是一个理念，是我的思想；但是这里又存在着一个绝对的要求，要求这个善也能够在世界中得到实现，要求自然的必然性能符合于自由的规律、思想的规律，但不是作为外在自然的必然性，而是通过世界一般，通过法权的、伦理的生活，通过人群的生活，通过国家的生活〔所表现的必然性〕，换句话说，要求世界是善的。善与实在的这种同一性就是理性的要求；但是主观的理性不能实现这种同一性。在每一个善的行为里，人都完成了某种善的事情。但是这只是有限制的；普遍的善、普遍的终极目的作为世界的终极目的只能通过一个第三者才能达到。而这个统治世界的力量，这个以世界中之善为其终极目的的力量就是上帝。㊀〔于是«判断力批判»也以设定上帝的存在而结束*。〕 (607)

所以实践理性中所设定的上帝，〔在«判断力批判»中〕也必须信仰。自然界有其特殊的规律；这些独立的、个别的关系或规律与

㊀ «判断力批判»，第423—424页。

* 第474页。

善沒有什么关系。但是理性的本性在于渴求统一，并且以获得统一、欲求统一当作本质的和实体性的东西。善与世界的对立和矛盾是和这种同一性正相反对的；因此理性要求必须把这个矛盾扬弃，并且要求一个本身至善并统治这世界的力量。这就是上帝；这就是上帝在康德哲学中所占的地位。要证明上帝的存在是不可能的。但人们却有上帝存在的要求。我们有两个方面，世界与善。德383 性或道德只有当它在斗争中才是善的；它发现这个对立就这样被设定了，而另一方面又有必要去寻求两者的谐和。说上帝不能被证明，其缺陷在于：按照康德的二元论，确实无法指出那作为抽象理念本身的善如何能够扬弃它的理念的抽象性；并且无法表明世界本身如何会扬弃它自己不同于善的外在性和差异性，——并且无法指出两者（善与世界）的眞理性就是在它们看来是第三者，但同时又被规定为最初者〔或第一者〕的那个东西。因此，照康德看(608) 来，人们只能信仰上帝。㊀我们试把这种说法与耶可比所谓信仰联系起来看，就可以看出，康德在这里正与耶可比相一致。㊁

现在如果按照康德和耶可比的观点来信仰上帝，我们暂时可以承认，这个观点无疑地是一种向绝对者的回归。但问题仍然存在：什么是上帝？说上帝是超感官的并沒有多少意义；说上帝是普遍者、抽象者、自在自为地存在者也同样很少意义。究竟什么是上帝的规定？如果我们进而追问绝对者的规定，而抱着这样的观点，以为我们要进而追求知识，就会产生不良的后果。因为这就意味着寻求关于一个本身具体而有规定性的对象的知识。但是在这里仅仅达到这么多，即上帝一般地存在，上帝具有无限、普遍、无规定

㊀ «判断力批判»，第 460—461 页。

㊁ 这里谈到耶可比哲学一段是在 1825—1826 年的演讲中才增补进去的。——原编者

性等规定性。这样的上帝是不能被认识的;因为为了可以被认识，他必须是具体的，因此至少必须包含两个规定。这样一来就会有一个中介过程;因为对于一个具体东西的知识立即是一个间接的知识或认识。但是这个观点缺乏中介性，所以老是停留在无规定的〔直接性〕那里。当保罗对雅典人说话时，他向着祭坛呼吁，这祭坛是他们用来崇拜一个他们所不知道的神的，并向他们宣说，上帝是什么;但是这里所提到的观点又把我们带回到那不知道的神。—— 384 一切自然以及精神的生命力都是自身中介;而现在谢林的哲学已过渡到这种中介性。

康德的哲学产生出来一个具有思维规定的感性的东西，但这个东西却不是事情自身:例如我感觉到某种坚硬的东西，我感觉到那坚硬性，但我却感觉不到某种东西自身。康德的哲学归结到二元论，归结到一个单纯本质的"应当"，归结到一个沒有解除的矛盾。耶可比的信仰却与此不同;他找到一个作为直接存在的上帝 (609) 的观念，一切中介〔在他看来〕都是不眞的。因此在康德那里结论是:"我们只认识现象";另一方面在耶可比那里结论是:"我们只认识有限的东西和有条件的东西"。

对于这两个结论人们曾经表示过一种虚幻的喜悦，因为，感谢上帝，懒惰的理性现在可以免除一切反思的要求了，并且以为可以给自由保留充分的权利了，现在理性用不着深入自身，钻进自然和精神的深处，于是它很可以独立自在了。与此相联系，进一步的结论就是主观理性的自主，这种自主由于是抽象的和沒有认识什么东西的，因而只是一种主观的确定性，沒有客观的眞理性。这种学说所引起的第二个喜悦，在于认为我虽然有了自主，对于这种自主权利我既不能理解、也不能说明理由，而且也用不着这样做;我对我的主观自由的自信和确信就是一切。耶可比还增加了第三个

喜悦,即因为通过知识和说明理由,无限者就只是被有限化了,因而在他看来,认识眞理的意愿甚至是一种罪恶。这样一种时代对于眞理是沒有什么可以安慰的,在这种时代里一切形而上学、一切哲学都完蛋了,——只有那不是哲学的东西才被当作哲学!

如果我们对康德哲学的整体加以总结,则我们随处都看见思维的理念,这理念是绝对概念的自身,具有差别和实在性在它自身
385 內:但是在理论理性和实践理性里,它(理念)只有抽象的差别;在判断力里,康德还进而把差别认作现实的,换言之,他不仅认特殊性、并且还认个别性为现实的。他曾经正确地并确定地对全体作出了区别。但是无疑地这种世俗的观念是从我们的、人的认识能力出发的:所以这种能力只有在它的经验形式內对于人才有效准,
(610) 虽然他也曾宣称它是不能认识眞理的,并且宣称他也描述过的他所认识的眞观念仅仅是我们〔主观上〕具有的一个思想。于是现实性被当作这种感性的、经验的东西,要掌握这些东西,康德采取知性的范畴;并且他承认这些范畴有效准,象它们在日常生活中有效准那样。

这完全是知性哲学,它否认了理性;它赢得了那样多的朋友,这完全由于它的消极的一面,即它曾经一度使得他们从旧的形而上学里解放出来。——这种极其粗糙地经验的和极端庸俗的观念,和这种观念的完全非科学性,早已经提到过了。——但是除了先天综合判断的普遍观念外,对于那个在自身之內具有差别的普遍,康德曾经本能地在整个安排中(根据这种安排他到处把整体加以分裂),按照那个极其沒有精神性的三分格式予以发挥,分成(一)理论的理性,(二)实践的理性,(三)两者的统一,判断力;在其他许多进一步的部门如范畴、理性理念里也一样:他把知识的节奏、科学运动的节奏都描绘为一个普遍的图式:并且到处都展示为正题、反

题和综合的图式，这种图式是精神自身区别出来的诸方式。精神作为自身意识着的精神就是按这些方式区分其自身的。第一题是存在，但它是意识的对方；因为凡仅仅是存在的东西，就是对象。第二题是自为存在，亦即固有的现实性；在这里，作为自在存在之否定面的自我意识本身也是存在，——出现了一种相反的关系。第三者是前两者的统一；那自为存在着的、自我意识着的现实性才是一切真的现实性，客观的存在以及自为存在最后都被吸收到并返回到这种现实性里。——康德曾经对于整体的各个环节给予了历史的阐述；这是很好的哲学导论。康德哲学的缺点在于绝对形式的各个环节彼此外在；或者从另一方面看来，我们的知性、我们的认识对自在存在形成一个对立：它缺少了否定的东西，那被扬弃的"应当"没有被掌握住。 386 (611)

但是思想和思维一下就成为一个绝对的、不能再抛在一边的需要了。因此第一，这乃是一贯的理论所应有的要求，即特殊的思想似乎应该是按照必然性从那个最初的统一里产生出来，象从自我的统一性里出现并且通过自我的统一性而得到证明那样。但是其次，思想曾经散布其自身于整个世界里，它附着于一切事物上面，它考察一切事物，它把它的诸形式带进一切事物里，它系统化一切事物；所以无论何事都应该按照思维的规定进行，但不是按照单纯的情感、按照生活的惯例、或按照实际常识以及按照所谓实行家极端缺乏头脑的实际感来办事。因此在神学里、在政府及政府的立法里、在国家的目的上、在商业和技术方面也一样，永远都只应该按照普遍的规定合理地进行工作（人们甚至谈到合理的酿酒、合理的烧砖瓦等等）。这是对于一种具体思维的需要，而在康德关于现象的结论里却只有一种空洞的思想。而天启宗教的本质尤其是在于知道什么是上帝。因此这里出现了一种渴求丰富的内

容、渴求眞理的愿望，因为人旣已不再退回到野蛮生活，并且更不能下降到只采取感觉的形式，所以这种渴求高尙东西的愿望对于他应该是唯一有效准的东西。这第一种要求，按照理论的一贯说，就是费希特所要求得满足的。

387

三、费希特

费希特的哲学是康德哲学的完成，〔我们必须特别指出，他的哲学是以较逻辑的方式阐发出来的。他并沒有超出康德哲学的基本观点，最初他把他的哲学看成不过是康德哲学的系统发挥罢了。㊀〕在康德、费希特以及谢林的哲学之外，沒有别的哲学。其他的哲学都是从这些哲学剽窃一些东西，而关于这些剽窃来的东西，(612) 他们又彼此互相攻击和争吵。Ils se sont battus les flancs, pour être de grands hommes〔他们为了当大人物而互相攻击。〕〔因为在当时的德国曾有过许多哲学体系，〕例如赖因霍尔德、克鲁格、布特尔威克、福锐斯、〔舒尔茨〕等人。但是他们自诩为伟大的观点是极肤浅的。

约翰·哥特里布·费希特，1762年5月19日生于上劳西茨区比肖福斯魏尔达城附近的拉门脑，曾在耶拿大学学习，并在瑞士作过家庭教师。他写过一本关于宗教的书㊁；这书充满了康德的术语，所以当时，人们误当作康德的著作。1793年，歌德聘请他到耶拿大学任哲学教授。1799年，他为了他的一篇论文《论我们信仰一个神圣的世界主宰的根据》引起纠纷而去职。他在耶拿刊行了一种杂志，杂志上所发表的另一个人的文章被认为有无神论嫌

㊀ 费希特：《全部知识学基础》（来比锡，1794年），序，第XII页。
㊁ 《天启批判试探》。

疑。费希特本来是可以保持沉默的。由于政府要追究，费希特写了一封包含着一些威胁语句的信。歌德说，政府是不能让人威胁的。于是费希特便有一段期间在柏林作私人教学，1805 年又被聘为爱尔朗根大学教授，1809 年又任柏林大学教授，直至 1814 年 1 月 27 日逝世。关于他的特殊的生活经历，这里就不能详细地讲述了。

费希特哲学有两个方面必须区别开：一是他的眞正的思辨哲学，这是经过严格一贯的论证的，他这一方面的哲学是很少人知 (613) 道的；一是他的通俗哲学，他在柏林对各色听众的讲演，以及他的著作《到幸福生活之路》，都是属于这个方面的。后一方面的著作 388 具有不少感动人的有教导性的东西，而许多自称为费希特派的人常常只知道他的哲学中通俗的这一面。这些著作对某些有教养的富于宗教情绪的人是深入感人的讲演。虽说它们的内容有很大的价値，但在哲学史里却不能予以重视。哲学的内容必须得到思辨的发展，而这种发展只有在他早期的哲学著作里才有。

1. 费希特哲学的基本原理

康德哲学中缺乏思想性和一贯性的地方使得他的整个系统缺乏思辨的统一性，这一缺点为费希特所克服了。费希特掌握的是绝对的形式，换言之，绝对形式就是绝对的自为存在，绝对的否定性，它不是个别性，而是个别性的概念，因而也就是现实性的概念。费希特的哲学是形式在自身内的发展（是理性在自身内得到综合，是概念和现实性的综合），特别是康德哲学的一贯的发挥。它沒有超出康德哲学的基本內容，他特别称他的哲学为知识学。[1] 他的初期著作完全是康德派的。费希特最初也只不过把自己的哲学

[1] 《论知识学的概念》(魏玛，1794 年)，第 18 页。

看成康德哲学的一个贯通的和系统的完成罢了。[1]他把自我当作
(614) 绝对原则,因而必须表明宇宙的一切内容都是自我的产物,而自我同时即是它自身的直接确定性。不过他同样只是对这个原则加以
389 片面性的发挥:自我自始至终是主观的,受一个对立物牵制着的。而自我的实现只是以有限性的方式向前迈进,只是对先行的东西的回顾。

哲学的要求提高到了:(一)不复把绝对本质理解为不把区别、实在、现实性包含在自身内的直接的实体。一方面,自我意识总是尽力反对这种实体,因为它在这种实体里找不到它的自为存在,因而得不到自由。另一方面,它要求这个被表象为客体的本质是一个有自我意识、有人格的本质,亦即有生命、有自我意识的现实的本质,而不仅仅是关闭在抽象的形而上学思想里的东西。(二)同自我意识一样,意识有一个对方或他物。意识又要求它的对方是客观现实性的环节,是思想必须向其过渡的存在本身,是在客观存在中的眞理,——这种外在现实性的环节,我们在英国哲学家那里尤其常常看到。这种概念直接就是现实性,而这种现实性直接就是现实性的概念,而且,这并不是一种作为第三者的高于这个统一性的思想,也不是不具有区别、分离于其中的直接的统一性——这就是自我。自我在自身內就包含着自身区别,包含着对立物。这样一来,自我就把自己与思维的简单性区别开,而这个区别开来的对方,也同样是直接为它而存在的、与它同一的或者与它沒有区别的。[2]所以自我是纯思维,换句话说,自我是眞正的先天综合判断,象康德所说的那样。

这个原则是通过概念把握住的现实性;因为现实性正是被把

[1] 《全部知识学基础》(来比锡,1794年),序,第 XII 页。
[2] 同上,第 10—12 页。

握住了的对意识而存在的他物,从而自我意识也就返回到了自身。(615)概念的概念就是从这一方面被发现的,即在那经过概念把握住的东西里,自我意识便确认到自己;那未经概念把握住的东西,对 390 自我意识说来就是异己的东西。——这种绝对概念,或者这个自在自为地存在着的无限性,现在就是哲学所要发挥的东西,而且还必须从它自身论证出,它的差别就是宇宙内一切差别的根源;并且在它的差别或分化过程中,它必须仍然返回到它自己,保持其同一的绝对性。——除了自我之外,更无任何别的东西存在;自我存在于那里,因为它在那里存在着。凡是存在在那里的东西,只是存在于自我之内并为自我而存在。㊀费希特只是提出了这一概念;不过他还没有使这个概念达到科学的体系,得到自身的实现。因为在他看来,这个概念把自己固定为这个概念;他之所以认为这个概念有绝对性,只是因为它是一个没有实现的概念,因而它自身与实在又处于对立的地位。所以费希特还未曾找到现实化的本性和科学本身。

费希特哲学的最大优点和重要之点,在于指出了哲学必须是从最高原则出发,从必然性推演出一切规定的科学。其伟大之处在于指出原则的统一性,并试图从其中把意识的整个内容一贯地、科学地发展出来,或者象人们所说的那样,构造整个世界。㊁到这里,他就停住了。㊂而哲学的要求却在于包含一个活生生的理念。世界是一朵花,这花永恒地从那唯一的种子里生长出来。

象康德提出认识那样,费希特提出知识〔作为考察的对象〕。费 (616) 希特宣称哲学的任务是研究关于知识的学说。意识能认知事物,

---

㊀ 《全部知识学基础》,第13—14页。

㊁ 《论知识学的概念》,第12页。

㊂ 《全部知识学基础》,序,第X——XI页。

认知就是意识的本性。哲学的认识就是对于这种知识的知识。对于整个世界的知识的范围(凡不是为我们，对我们而存在的东西，都与我们不相干)都必须发展出来。而且这种知识还必须是范畴〔或规定〕按照〔逻辑〕次序的发展。哲学的对象是知识；它同样是出发点、普遍的知识。普遍的知识就是自我。自我就是意识。自我是根据、出发点。不过费希特沒有把这个原则理解为理念，而仍然把它理解为我们在寻求知识的活动中的意识，因此他仍然停留在〔自我这一原则的〕主观性形式上。——“科学是通过一个最高原则来表达知识的內容和形式的认识体系。知识学是关于知识的科学，这门科学阐明一切知识的可能性和有效性，并且按照知识的形式和內容指出根本原则的可能性，根本原则本身，并从而指出人的一切知识的內在联系。这门科学必须有一个既不能由这门科学来证明、也不能由另一门科学来证明的原理；因为它是最高的原理。有了知识学，也就有了一个体系，有了一个体系，也就有了一种知识学和一个绝对的、第一性的根本原理，——通过一个不可避免的圆圈”㊀。

(甲)费希特在他的论述中达到最高的规定性时，他从我们前面㊁所提到过的自我意识的先验统一性开始；在这里自我是一，这个自我，这种统一性在费希特那里是同一的，并且是第一性的。他的哲学的出发点是：哲学必须从一个绝对无条件的确定的根本原理开始，从普遍知识里的某种决无可疑的确定的东西开始。“这个根本原理是不允许证明，不允许规定的，因为它应当是绝对的第一性的根本原理。㊂而这种知识的简单的基础就是对我自己的确认；

㊀ 《邓尼曼哲学史纲要》，Wendt编，第三九三节，第494—495页；参看《论知识学的概念》，第13—17、19—39、50—52页。

㊁ 参看本书第565—566、568页。

㊂ 《全部知识学基础》，第3页。

这种确认就是我自己对我自己的联系：笛卡尔 Cogito, ergo sum〔我思故我在〕开始。自我的存在不是〔抽象的〕僵死的存在，而是具体的存在、最高存在、思维。思维是活动；这种思维的活动被理解为一，理解为自为的存在，这就是自我。自我是抽象的知识、知识一般。在最初，我们只有一般的知识。这种一般知识具有绝对确定性，我们从一种确定的东西、从自我开始，其出发点与笛卡尔相同，不过具有一些完全不同的需要和要求。因为不仅要求从这个自我推出存在，而且要求进一步发挥出思维的体系。笛卡尔从自我开始，然后我们发现还有别的思想在我们里面，即关于上帝的思想，然后他又进到自然等等。费希特试图建立一种完整一套的〔理性〕哲学，一种不包含任何从外面接收进来的经验材料的哲学。——这样他就立刻采取了一个偏颇的观点；于是这种思想就陷于科学上的旧观念，即从一些这种形式的原则开始，并从它们出发；这样从这个根本原则推演出来的实在就会同它对立，因而事实上是某种别的东西，不是派生出来的了。换言之，正因为如此，那个根本原则所表明的就只是对它自身的绝对确信，并沒有眞理性。 392

最高原则是直接的，不是派生出来的。它应该是自身确信的，这只能是自我。我可以怀疑一切，抽掉一切。我只是不能抽掉自我。[1]自我只是一种确信，但哲学却要求达到眞理。确信的东西是喜爱的东西，但据说又永远是基础。这样进一步推出的东西就也是主观的，这种〔主观的〕形式便无法排除掉了。我们在康德那里也看到了这种自我，叫做先验的摄觉：自我是理念和范畴的源泉，它是联结者。一切表象、思想都是这样的综合，——杂多性的材料通过思维被综合起来。费希特不象康德那样作了一些列举〔范畴〕的工作，因为他从自我开始；这是他的伟大之处。一切都应该从自 (618)

[1] 《全部知识学基础》，第4页。

我推演出来，列举范畴的作法应该取消。——凡是在我里面的东西，我是知道的；这就是纯粹的、抽象的知识，这就是自我本身。费希特就从这里开始。康德采取经验的方式把纯粹知识的规定、范393 畴从逻辑里搬过来，——这实在是一种极其非哲学的、不正当的作法。费希特前进了一步，这是他的大功绩。他要求从自我中推出、构成各种思维规定，并且试图完成这项工作。自我是能思维的，是能动的，它产生出它的各种规定。但是自我如何产生它的规定？它能产生出哪些规定呢？自我是意识，但是我产生出这些规定（如因果等）的必然性都超出我的意识之外；而我是在不断超出我的意识，所以我是本身地在产生范畴。

于是费希特把哲学定义为人工的意识、对于意识的意识，所以我对于我的意识活动具有意识。㊀有人曾经说，我们不能够进入意识的后面：我具有意识，我发现这个和那个，我发现因果等规定在意识之内，我发现这些规定所产生出来的东西；但是意识究竟如(619) 何产生这些规定，我却不能进入那后面。然而当我对于我的意识加以哲学考察时，当我知道我的自我的活动时，我已经走进我的通常意识的后面了。当我作哲学考察时，我一方面是意识，一方面又是意识的对象；我把我的通常意识当作对象。而通常意识是不把通常意识当作对象的。它只是忙于认识别的对象和有兴趣的东西，而不把它自己的意识作为对象。例如当我们对存在、原因、结果等加以哲学考察时，我们就把存在、因果等当成意识的对象。这样，我就使一个纯范畴成为我的意识的对象，也就是使我的意识成为意识的对象，于是我就走进我的通常意识后面了。费希特就是这样地首先使人意识到关于知识的知识的。

因此费希特进一步认为哲学的意识、哲学的目的在于寻求知

㊀ 《全部知识学基础》，第184—185页。

识的知识。因而他把他的哲学叫做知识学或关于知识的科学。知识在这里是活动，是关于范畴的知识；费希特考察了、构造了范畴。394 费希特说，在知识学里，自我是事实，是最初的东西。自我还不是一个命题〔Satz，或原则〕。作为一个命题或基本命题〔Grundsatz，或根本原则〕的自我，决不能说是枯燥的自我、是一。命题必定包含有综合。——费希特把自我分析为三个基本命题〔或原则〕，整个知识学都应该从这三个基本命题发展出来。

(1)第一个命题必须是简单的，其中的宾词和主词必须是等同的。如果两者不相等同，则首先必须证明那〔把两者结合起来的〕联结者。主、宾词有了差别，它们的规定就不是直接同一的，而必须通过一个第三者对它们予以证明。所以第一原则必须是同一的。更进一步说，这个第一原则，作为原则，就可以区别开形式和内容。(620) 但这第一原则既然自身直接是真的，所以它的形式和内容又必须是同一的，并且从各方面说，它都是无条件的。㊀这个原则就是A＝A，抽象的同一性㊀。费希特甚至令人回想起"我思故我在"。"思维并不是本质，而只是存在的一个特殊规定：除了思维之外，我们的存在还有许多别的规定"㊀。——"我还要指出，如果我们超出'我在'〔或自我存在〕，必然就会走到斯宾诺莎主义。自我的统一性既是某种应该由我们产生、但我们人不能够产生的东西，则这个统一性就不是某种存在的东西"㊀。

第一个命题是这样的：我与我自身同一，自我＝自我，㊁——这是无规定性的同一性。主词和宾词是这个命题的内容，而两者的联系也同样是自我；它的形式是这种联系，它的内容是主、宾两方面。联系者和被联系者必须是同一的；因此第一个原则是自我＝

㊀ 《全部知识学基础》，第23，5，15，17页。

㊁ 同上，第6、8页。

395 自我，这无疑地就是对于自我的定义。自我是简单的；自我除了是自我与自我的联系外，不是任何别的东西。我知道我自己；就我是意识而言，我知道一个对象：那末，我就知道它是我的对象，——这对象也是我的对象。从抽象的形式来说，自我＝自我，这个命题是同一性一般，是自我与它自身的联系；联系中有两项，但这两项在这里是同一的。自我与它的差别相同一，但是这样一来，有差别的东西就直接是同一的，而同一的东西也同样是有差别的；这是无差别的差别。自我意识既不是僵死的同一性，也不是非存在，而是与(621)自我相同的对象。自我是主词、宾词和〔两者的〕联系。这个 A＝A、这个矛盾原则是抽象的。A 是一个无差别的内容；自我＝自我是两者的统一，自我本身。自我本身是直接地确定的，一切别的东西对于自我也必定成为确定的；它应该是我对我自己的联系。这内容在自我内应该有所转变，〔转变成属于自我的〕，以致在其中我只具有我的规定。

在这个根本命题里，第一，还沒有表达出任何差别。这里虽然有主词和宾词〔的差别〕，但这只是对我们而言，当我们反思这命题，区别这命题时，对我们说才有主、宾的差别，——这命题本身是沒有差别，也沒有眞实內容的。第二，这个根本命题诚然是直接得到确认的，是自我意识的确认，然而自我意识也同样是意识，它也同样确定地知道其中有他物存在，——它与他物相对立。第三，正因为这个根本命题的确定性本身沒有客观性、並沒有有差别的內容的形式，也就是说，它与一个他物的意识相对立，所以它本身沒有眞理性。——这个根本命题是抽象的，它不包含差别在它里面。它只是形式地具有一个內容：它是有缺点的，因为它应该包含內容。但是內容这一规定又怎样进入的呢？

（2）因此费希特有必要设定第二个原则；这个原则应该提供

内容和差别。这一原则就形式说是无条件的；但其内容是有条件的，它不属于自我。[一]这第二个原则是在第一个原则之下提出来 396 的，[一]就是："自我设定一个非我与自我相对立"[二]；这里面就设定了某种不同于绝对自我意识的他物。这条原则里也具有形式、联系；但是它的内容是非我、与自我不同的他物。这条原则之所以是独立的，乃因为作为内容的非我是独立于自我的；或者反过来说，由于它具有不能从第一原则里推演出来的对立的形式。因为这里 (622) 已经与推演无关。我设定一个他物与自我相对立，〔这无异于说，〕设定自我同时又取消对自我的设定。这个非我是一般的客体、对象、与自我相反对的东西、自我的否定物。这个他物是自我的他物、自我的否定者；所以当费希特把它称为非我时，他找到了一个很好的、适合的一贯的术语。

人们曾说过许多嘲笑自我和非我的话；这是一个新的名词，因而我们德国人立刻就对它感到奇怪。法国人也说 Moi〔我〕和 Non-Moi〔非我〕，却并不觉得可笑。在这个原则里，〔对非我的〕设定是属于自我〔的活动〕；非我是独立于自我的。于是我们就有了两方面：自我（自我意识），以及我在其中与之相联系的一个他物。对立的形式是不能从第一个原则推演出来的，虽说这种推演仍然是必要的。因此这第二个原则说：自我设定自我作为受限制的，作为非我。费希特说，这第二个原则也与前一原则一样是绝对的，就一方面说，诚然受第一个原则的制约，即非我被接纳在自我之内，自我使非我与自己相对立，非我是我的对方；但是，这个原则中所包含的否定物仍然是某种绝对的东西。这第二个原则一方面是有条件的，因为自我已经在第一个原则里〔被设定〕了。但非我却是

[一] 《全部知识学基础》，第 17、22，19—20 页。
[二] 同上，第 21 页。

自我以外的新东西。所以说，我们前面就先有了一个仅仅为自我所占领的范围；然后我面前才有非我作为对象。

397 (3) 此外还有第三个原则，在这里我现在区分出自我与非我，这是两者的综合㊀，是〔充足〕理由原则㊁，这个原则就内容说是无条件的，正如第二个原则就形式说㊁是无条件的一样。这第

(623) 三个原则是前两个原则的相互规定，在这种规定里自我限制非我。㊀"自我和非我两者都被自我所设定，并且在自我内被设定为彼此可以互相限制，这就是说，从而使一方的实在性扬弃另一方的实在性，"㊀不过"只是部分地扬弃"；只有这样才可能有综合和推演。自我限制非我，非我为自我而存在；自我设定非我于自我之内，自我设定非我与自我相同一。这样自我就取消了非我的不同一性，取消了非我的非我性，这就是说，自我限制了非我。这种对于非我的限制，费希特是这样表达的："我在自我之内设定一个部分的非我与一个部分的自我相对立；"一方可以受到另一方的限制。㊁我所掌握的整个领域不是一，而是二。这整个领域应该是自我，不过我设定这领域是可分的，因为其中存在着非我。同时我也取消了非我（按照第二个原则）的整个领域，并且把非我设定为可分的。这就是〔充足〕理由原则"，或者实在性与否定性的联系，限制性；这是综合原则，它包含为非我所限制的自我，为自我所限制的非我。㊂眞正讲来，在前面两个原则里还沒有包含这种综合。所以在这里也和在康德那里一样，存在着同样的二元论，虽说这只是〔同一〕自我的两个行动，虽说我们仍然完全站立在自我之內。于是自我与非我之间的多种多样的关系就提供出各种范畴，如实体

㊀ 《全部知识学基础》，第 34，31，23，27，52 页。
㊁ 同上，第 28—30 页。
㊂ 同上，第 14、23、48、76 页。

性、㈠因果性㈡等。——这三个原则一提出,就已经取消了知识的内在性。 (624)

这种限制对我来说可以有两种方式。在限制里两者都受到否定。有时其一是被动的,有时其他是被动的。在这个限制过程里,(a)有时自我把非我设定为能限制者,而把自身设定为被限制者,在这里自我把自身设定为必然具有一个对象:我知道我是我,不过被一个非我所决定;在这里非我是能动的,自我是被动的。其次(b)与此相反:我是能限制者、能扬弃对方者,非我是被限制者。我知道自己是完全能决定非我者,自我是非我本身的绝对原因。前一方式是理论理性、理智的原则,后一方式是实践理性、意志的原则。㈢所谓意志就是我意识到自己是对象的限制者,所以我在这里对于对象采取能动的态度。理论的原则是说,对我说来,是对象,所以我被非我所限制。在这里我们说:这对象在我前面,它决定我。在自我与非我之间有一种相互决定、限制的关系。有时我限制非我,有时我又为非我所限制,——这就是理论的原则,当我进行直观时,自我是一个内容;并且我是这样被决定,恰好要把这个存在于我外面的内容接纳在我之内。大体讲来这正是康德所说的经验,无论叫做自我也好,叫做〔感觉〕材料、内容也好。在费希特这里就是非我,这个非我使自我受到决定。有时自我是被决定者,但有时,由于自己保持自己,自我又是能决定者,因为它是能思维者。㈣ 398

一直到这里都讲得很出色,于是人们不禁期待费希特进一步指出对方〔非我〕如何返回到绝对的自我意识。但是,一经承认对方为无条件的、自在的东西,这种返回就不能实现了。自我的彼岸 399

㈠ 《全部知识学基础》,第76页。
㈡ 同上,第65页。
㈢ 同上,第52—56页。
㈣ 同上,第74页。

(625) 被他规定为属于实践的自我〔的范围〕。于是非我便只落得作为自我的阻力。于是那无限前进的活动就遇到了阻力，就为阻力抵挡回去，然后它又对那阻力起反作用。由于自我设定非我，肯定的自我就必须限制其自身。尽管费希特力图解除这个矛盾，但是他仍然沒有免除二元论的基本缺点。因此矛盾并沒有得到解除，而那最后的东西只是一个应当、努力、展望。当时人们*曾经把这种无限的仰望看成美和宗教情感里的至高无上的东西，在本书前面㊀曾提到过的那种讽刺就是与此相联系的。——自我的这种返回只不过是一种〔主观的〕仰望和努力。自我这方面是固定了的，它的努力是不能实现的。它诚然决定对方，但它同对方的统一纯全是一种有限的统一。非我立刻就又逃掉自我的决定，并脱离这种〔有限的〕统一。——现在出现的局面只是自我意识与关于对方的意识互相交替，以及这种交替的无穷进展，而这种进展是沒有止境的。㊁

(乙)在理论的意识里，我知道我是为对象所决定的；自我一般讲来是设定者，自我发现自己为非我所限制。但自我是自身等同的，所以它的无限的活动目的在于不断地扬弃非我，产生它自身。自我设定其自身的那些方式，也就是它的活动的不同方式。我们必须认识这些方式的必然性。这就是哲学认识；这样，我所认识的永远只是知识，只是自我的行为。这是在诉诸意识：设定抽象的自

(626) 我和非我。但哲学的认识则考察意识本身。我们光在意识中发现意识是不够的，意识的意识乃是凭借意识产生出活动，通常意识也

㊀ 本书第二卷，第62—64页。

㊁ 《全部知识学基础》，第79页。

* "人们"是指弗·封·希雷格尔等浪漫主义者，费希特也包括在内。参看本书中译本第二卷，第55—57页。

可以产生出活动，不过并不知道自己在产生活动。在通常意识里，400 我不知道我〔在认识过程里〕是能动的、是能决定的。这一点只有哲学意识才知道。譬如，一个对象是方的，我把它表象为大的等等。这些规定是给予我的通常意识的，我接纳这些规定，它们进入我这里，于是我们说，这对象**存在**。但是呈现在我前面的东西是我自己的行动的产物。这是通常意识所不知道的，而哲学意识却知道。当我看见一面墙时，我想到的不是看见，而只是那墙。但是看见却是我的活动。我感觉到，看见只是一个由我设定的东西，我在哲学意识里认识到这个设定，因此这些规定是由我设定的。——理论的自我是能动的，不过在这里它把自己设定为受限制的，对象对我有影响；费希特把这个叫做哲学的意识。哲学意识知道自我是设定者，它在这里设定着：非我是在我里面被设置起来的某种东西。自我设定自身为非我所限制，但是自我使这种限制作用成为属于自我的。所以限制是在我之内为我而存在；自我的这种被动性本身就是自我的主动性。

〔自我与非我〕双方的这种限制现在得到了发挥。理论的方面是这样的自我：这个自我产生了表象和思维的一切规定，但是自己并没有意识到。受限制的观念只是浮在通常意识前面，只有哲学意识才认识到受限制原来是自我设定的。自我把自身设定为受限制，换言之，限制乃是自我本身的一个规定。这就是说，那呈现在自我面前作为对象的全部实在，都是自我的一个规定。㊀——就象康德那里的范畴和其他规定一样。理论理性的发展就是这种限制 (627) 的发展；这种活动就是范畴。费希特要想考察这种限制的各种形式，他由此发展出对象的各种规定，这些规定他叫做范畴。于是他进一步力求从其中推演出特殊的范畴。这种推演自亚里士多德以 401

㊀ 《全部知识学基础》，第 60 页。

来沒有人想到过要做：揭示出各种思维规定的必然性，它们的推演，它们的结构。——而费希特试图作了这件事。但是他对于范畴的阐述，自始至终受一个对立物的牵制，象在康德那里一样：自我与表象对立，然后与物自体〔对立〕；在费希特这里则是自我与非我〔的对立〕。非我是一个阻力。这阻力表现在我面前的一切形式，如客体是实体等，是由自我设定的，象第三个原则所表明的相互决定那样。"由于规定了自我的实在性或否定性，同时也就规定了非我的否定性或实在性。"两方面结合在一起就是相互决定〔或相互规定〕。㊀"一方的能动的程度与另一方的被动程度相等，就是因果关系。"㊀自我与非我是有联系的，并且是彼此相互限制的。只要某物在一定程度上被认作非我的实在性，自我便在同等程度上被认作被动的。反过来说，只要自我是眞实的、能动的，客体是被动的，就出现了相反的关系。客体的被动性等于自我的能动性或实在性，反之，客体的能动性或实在性等于自我的被动性，那就是因果关系的概念。这是限制的方式，也可以说是关联方式。"自我在自身內设定了多少部分的否定性，那末它就在非我內设定了多少部分的实在性。因此自我设定自己为能决定者，即因为它是被决定的，自我设定自己为被决定者，即因为它是自身决定者〔或能决定者〕"㊁。这是世界上推演范畴的第一次理性尝试。这种从一个规定到另一个规定的进展，是从意识的观点出发作出的分析，并不是自在自为的东西。(628)

这样，自我就是对象的一切表象的理想根据；对象的一切特定的存在都是自我的一个规定。但是一个对象要成为对象，必需与自我相对立，这就是说，由自我所设定的诸规定，必须成为一个与自 402

㊀ 《全部知识学基础》，第 60, 67 页。

㊁ 同上，第 121—122 页。

我相对立的他物，非我。对象〔对主体〕的这种对立就是一切表象的**实在根据**，而自我又是对象的实在根据。因为非我之所以作为与自我相对立的客体也同样是由自我所规定的。表象的实在根据和理想根据二者是同一的东西。在前一意义下，自我是能动的，非我是纯粹被动的；从另一方面说，则自我是被动的，对象是能动的、起作用的。但是在非哲学的意识里，自我在表象对象时沒有意识到它自己的能动性，而是把自己固有的能动性想象为非我的能动性。——这里我们就看到对立采取了多样的形式：自我与非我；设定自身与设定对立面；双重的能动性；把非我，把基于我自己的能动性而设定的对立面想象为一个异己的东西。

现在自我应当是理想原则，非我应当是实在原则，关于这点克鲁格曾经说了很多空话。因为那时德国是曾经有过许多哲学的，如克鲁格哲学、福锐斯哲学、布特尔威克哲学、舒尔茨哲学等等——这是一批杂凑起来的东西，由一些随便拾取来的思想、观念和在自己心內找到的〔心理〕事实混合而成。但他们的这些思想，如果可以说他们的哲学里面有思想的话，全是从费希特、康德和谢林那里抄袭来的。他们要么作了一些小小的改变，而这些改变大部分又只是使得伟大原则成为空疏无味，把其中的有生命处弄得僵死了。(629) 要么他们对次要的形式加以改变，而提出一个据说是另外的原则，可是仔细一看，才发现这里提出的原则原来不过是前面那些哲学中某一体系已有的原则。这也可以作为一个理由，说明我为什么 403 对所有这些哲学沒有多加论述。因为对于它们的任何论述都不外是证明它们里面每一件东西都是从康德、费希特或谢林那里摭拾来的，而形式上的某些改变也只是改变的假象，眞正讲来乃是康德等人的哲学原则的倒退或歪曲。

按照费希特哲学的理想原则的说法，自我就是规定者，设定

者。但是在这种规定作用里，也包含有否定的一面。我发见自我是被规定的，自我是自身等同的，是无限的，这就是说，自我与自己是同一的。所谓人类理性的界限乃是一种毫无意义的说法。使主体的理性有限制，这是不言而喻的；但是当我们说到思维时，就会见到，所谓无限性不外是指它自己与自身相关联，并不是与它的限界相关联。人之所以无限，正在于思维。当然也有很抽象的无限性，但抽象的无限性也仍然是有限的。但是尽管这样，〔真的〕无限性专保持在自身中。现在费希特说，自我是无限的，是能思维的，但却发见自己与一个非我相联系。这是一个矛盾。〔这个矛盾费希特诚然努力想予以解除，但他仍然沒有摇动这种二元论的错误基础。费希特所达到的至高无上的东西只是一个"应该"，并不能解决这矛盾。〕* 应该是绝对自在、绝对自由的自我，现在据称却又在他物里。解除这个矛盾的要求，在费希特那里所占的地位也仅只是一个被要求的解除，即我必须永远不断地扬弃那限制，永远无穷地向前超出那限制，因而陷于恶的无限性，并且永远不断地发现新的界限。永远是扬弃了一个界限，又不断出现一个新的界限，这(630)是一个否定与肯定的连续不断的交替，是一种自身同一性，这同一性又陷于否定，又从否定中不断恢复自己的同一性。这就是费希特的理论知识学方面的观点。

现在费希特也同样地进行推演**表象**。我是能动的，我可以超404出自身。但是自我发现自己在活动里受到阻碍，发现一个界限，于是又回到自身。从超出自身和从非我转回是两个相反的方向，两个方向都在我自身内。自我摇摆于两者之间，想把它们联结起来，这样的自我就是**想象力**。㊀ 为了让规定、界限在两者之间稳定下

㊀ 《全部知识学基础》，第197、194页。

* 第494页。

来，我必须使那个界限成为固定的，这就是知性。㊀ 知性的诸规定，客体的诸规定（范畴）和表象的诸规定都是综合的方式。但是每一个综合又是一个新的矛盾。因而它们又需要有新的中介。新的中介就是新的规定。

费希特这样说：我可以永远不断地规定非我，使它成为我的表象，这就是说，接纳它对于自我的否定；我所涉及的只是我自己的能动性。但是在其中老是不断地有外在性出现。外在性老是在那里，不是我的能动性可以解释的。这个彼岸，费希特叫做无限的阻力㊁。"自我本身的性质被认作同时既是能决定的又是被决定的。如果考虑到绝对确定的能决定者必定是一个绝对的不被决定的东西，再考虑到自我与非我是绝对地彼此对立的：那末在一种情形下自我就是不被决定者，在另一种情形下，非我就是不被决定者"㊂。自我使客体成为自己的表象而否定了它。所以这种哲学是唯心主义，〔在它看来〕对象的一切规定都是观念性的。自我所具有的一切确定的东西，都是通过它的设定而具有的。我做了一件衣服、一双靴子本身，是因为我穿上了它们。在这里剩下的只是空 (631) 虚的阻力，这就是康德式的物自体。自我，理论的理性不断地、无穷地设定着它的规定。但是"自我"永远仍然是作为一般的理智，独立于一个无规定性的非我；也只有通过这样一个非我，它才是理智。"㊃ 这样，那理论的理性就是依存性的。

费希特的表述形式也有其不方便之处。自我在设定着，所以 405 我眼前老是有个自我。于是我的经验自我老是出现在我面前；这是不通的。理论活动是不自觉的；只有在哲学的认识里，它才表现

㊀ 《全部知识学基础》，第204页。

㊁ 同上，第195—196页。

㊂ 同上，第221—222页。

㊃ 同上，第228页。

为自觉的。在通常意识里，我总觉得，我的产物是外界给予的东西。所以在这里自我又是一个笨拙的，多余的，足以使观点歪曲的形式。我的表象作用，当然是我的活动。但是内容是主要的东西；重要的是设定的内容，以及内容由其自身而具有的必然联系。如果人们只管内容，就会忽视了主观性这一形式，而这个形式又是起支配作用的。主观的形式在对立中永远存在。自我总是有个物自体永远与它对立。于是这个二元论就不能得到解除。人们所认识的并不是自在自为的真理，而乃是有对待的东西，因为自我是有限制的，并不是绝对，象自我的概念所要求的那样。在这里理智并没有被看成精神，精神是自由的。自我并不能前进多远，因为它永远必须对付那同样的无穷的阻力。

（丙）第二是实践理性。实践理性据说就是上述的对立可以得到解决的地方。实践自我的态度是："自我设定自身为决定非我者。"㊀——自我在非我之中就是在自己之中。自我是无限的活(632)动，自我＝自我是绝对的。㊀——这些说法当然是抽象的。不过为了要有一个规定，却必须有一个非我存在。自我是非我的推动者、原因、设定者，并且是自我与非我的对立的扬弃者。——但是正如在康德那里感性与理性老是对立的，同样的对立也出现在这里，只是在较抽象的形式下，而不是在康德的粗糙的经验形式下。费希特在这里转弯抹角地变了许多花样，或者说，他以许多不同的形式来406 表述这个对立；最坏的形式是把自我设定为原因，因为在这种形式下自我必须有一个他物作为活动的对象。现在"绝对的自我因此就应该是非我的原因，这就是说，只是抽掉一切可以证明的表象的形式以后还剩下的那个东西的原因，或者只是具有能激起自我的无止境的向外活动的阻力的那个东西的原因。因为按照表象作用

㊀ 《全部知识学基础》，第225，229页。

必然规律，理智的自我乃是被表象之物本身的特殊规定的原因。这在理论的知识学中已经阐述过了。”㊀ 理智的限制〔在实践理性里〕应该打破，自我应该是唯一能动者。对方、无穷的阻力应该被扬弃；自我应该得到解放。

按照我们的前提，自我现在应当无条件地、无任何根据地设定一个非我，这就是说，“自我应当无条件地、无任何根据地限制它自己，部分地不设定自己。”这看来诚然是很有道理的，“因此自我不设定自己的根据必定”只“存在于自身内。”但是自我是等同于自我。自我设定自我，——因此“自我必定在自身内就具有设定自己，又不设定自己的原则。因此自我按照它的本质就是自相矛盾的，自身对立的，在自我内将会有二重性的，互相反对的原则；这个假定是自相矛盾的，因为这样一来在自我内就根本没有原则了”。(633) 从而“自我也就会不存在了，因为它自己取消了自己”㊁。“通过对于各矛盾的命题的进一步规定，一切矛盾都可得到调解。在一种意义下，自我必须设定为无限的，在另一意义下，必须设定为有限的。如果在一个并且同一个意义下把自我设定为既是无限的又是有限的，则那个矛盾就不可能解决；自我将不会是一个而是两个。—— 407 就自我设定自身为无限的而言，它的活动只关涉到自我自身，而不关涉到自我以外的别的东西。就自我设定限制，并设定自我在这限制之内而言，它的活动并不直接地关涉到自己，而是关涉到一个与自身相对立的非我，”一个他物，一个实体，则它的活动“就是实现的活动”㊂。这样，费希特就停留在对立中只是把对立的形式看成自我中的两个方向，据说这两个倾向都是自我的同一种活动。我

㊀ 《全部知识学基础》，第232页。

㊁ 同上，第233页。

㊂ 同上，第238—239页。

必须按照我的自由去规定那对立者、非我。但是在自我的规定以外，同一的非我永远重新出现。自我永远不断地设定对象设定极限；但界限究竟在哪里，这又是不确定的。我不以无穷地向外推移扩大我的规定的范围，但是永远存在着一个达不到的彼岸。

从实践的范围看来，终极的东西在于自我的活动是一种仰望、努力，——这与康德所谓“应当”是同样的东西。费希特以啰嗦的长篇大论去处理这个问题。费希特哲学与康德哲学有同样的观点。终极的东西永远是主观性，主观性被认作自在自为地存在着的东西。仰望被看成神圣的，在仰望中我并沒有忘记自己，因为自(634)我有这种优异的性质，所以仰望是一个非常舒适的境界。努力是一个未完成的行动，或本身受到限制的行动。实践本身是受到一种对立物牵制的东西，是对他物或对方的否定。自我的活动所指向的这个非我，诚然具有一切由于自我的活动而来的规定，但是仍然给自我留下一个纯粹的彼岸，这是一个无穷的阻力：它只有非我的意义，沒有积极的自在的规定。

最后的结果是一个永不能打破的“循环”，即“有限的精神必然要设定某种绝对的东西(物自体)于自身的外面，而另一方面又必408须承认，这个绝对者只是对它而存在在那里（一个必然的本体界)。㊀换句话说，我们看到，自我只是纯全在对立中受到规定，自我只是作为意识和自我意识，而自我意识并沒有超出意识，更沒有达到精神。自我是一个绝对概念，这个绝对概念并沒有达到思维的统一性，沒有回到思维的简单性，或者说，自我在差别中不具有简单性，在运动中不包含靜止，——自我的设定、纯粹的活动和对立物的设定并沒有被理解为同一之物。也可以说，自我并沒有把握住那无穷的阻力、非我。自我决定非我，但非我老是一个彼岸，

㊀ 《全部知识学基础》，第273页。

——这个作为非我的彼岸，自我意识并不懂得如何它与自己合而为一。

1. 因此〔费希特哲学的缺点〕*首先在于自我一直保有一个别的、现实的自我意识的意义，与共相、绝对或精神（自我本身只是其中的一个环节），相反对，因为个别的自我意识正是这个对他物始终采取旁观态度的东西。因此如果把自我称为绝对本质，就会引起极大的非难，因为事实上自我确定只是在与共相相反的个别的自我意识或主体的意义下出现的。

2. 其次，费希特沒有达到理性的理念，也就是沒有达到主体与客体或自我与非我之完备的、真实的统一；他的这种统一，象在康德那里那样，只是一个应当，一个目标，一个信仰，㊀（这信仰认应当与目标两者本来是一回事），而一个目标，之达到，象在康德那里那样，同是一个矛盾，并不具有当前的现实性。费希特老是停留在应当上。但他却与康德一样，提出了在信仰中把两者结合起来的思想，所以费希特也归结到信仰。这一点他曾在他的通俗著作里予以发挥。——因为自我被固定为与非我相对立，并且只是作为对立物而存在，于是自我就消失在那种统一中了；——因此目的的达到也就推迟到恶的、感性的无限中去了，这正是一个本身沒有现存性，沒有现实性的〔无限〕前进，因为自我只有在它的对立里才具有一切现实性。——费希特的哲学只认识到有限的精神，不认识无限的精神，不认识作为普遍思维的精神，正如康德哲学只认识到不真的一面那样；换言之，费希特的哲学是形式的。关于绝对统一的知识被他理解为对于一个道德世界秩序的信仰。道德世界秩序是绝对的前提；对我们所作的每一件事情，我们都具有信仰，相信

(635)

409

㊀ 《全部知识学基础》，第301页。

* 第499页。

每一个道德行为都会有良好的后果。㊀ 这个理念，正如在康德那里一样，是一个共相、一个思想物。"总的讲来，某种东西只要被概念所把握，则它便停止其为神了。任何一个提出来的关于神的概念，都必然是一个偶像的概念。——宗教就是对于道德世界秩序（神）的一种实践信仰"。——按照我们的哲学看来，对超感官世界的信仰属于当下直接的真理。"㊁ 于是费希特归结到最高的理念、自由与自然的结合，不过这种结合不是直接认识到的；两者的对立只存在于意识内。这种在信仰中的结合，他也可以在对上帝的爱中得到。这种形式的结合，由于是信仰上的和感觉上的结合，所以是属于宗教信仰，而不属于哲学范围。只有在哲学中对这种结合加以理解，才对我们有兴趣。

(636)

费希特那里还有一个完全不能令人满足的外在性〔的论证方式〕，即以一种非理念的〔非辩证的〕方式为根据，由一个规定性是必然的而推出另一个规定性也是必然的。把自我与一个他物相联系，而他物又与一个他物相联系，如此递进，以至无穷。"知识学是实在论的，它指出：对有限自然事物的意识将是无法解释的，如果不假定有一个独立于它们并与它们完全相对立的力量，而这种力量又为它们的经验存在所依存。但知识学所肯定的也不外是一种这样的对立的力量，这个力量只是为有限存在所单纯地感觉到，但不为它所认识到。对于这个力量或这个非我的一切可能的规定，亦即可以无限多地出现在我们意识前面的规定，知识学保证要把它们从自我的规定能力中推演出来，而且一个名实相符的知识学也就必须能够实际上把它们推演出来。"——但是这门科学却不是超越的，而是先验的。"知识学虽然根据一个独立于一切意识的现

410

㊀ 《论信仰一个神圣的世界秩序的根据》（《费希特的生平》，第二部分），第111页。

㊁ 《对无神论控告的答辩》，第51、53页。

存的东西来解释一切意识；不过它并没有忘记：那个独立存在的东西原来是它自己的思维力量的产物，因此也就是依存于自我的东西，因为它是为自我而存在的”。——一切存在从理想性来说都依存于自我，但是自我从实在性来说是自身依存的。有限精神〔所设定〕的这种必然外在的东西，这种只是为它而存在的东西，就是精神可以无止境地加以扩大，但是又永远不能越出的圈子”㊀。 (637)

自我就是思维，自在地规定着客体；自我规定客体的进展过程就是思维。自我作为意识的主体，就是思维。客体的进一步的逻辑规定，是主体和客体中的同一的东西，是本质的联系，也是使客观对象成为自我的所有物的东西。但是费希特的知识学却把自我对客体的斗争理解为自我对客体的进一步规定的斗争；但没有讲到静静地自身发展着的概念的同一性。

3. 第三，由于自我是这样牢牢地固定在一个方面的，所以知识学的内容的全部进程是从自我这一极端出发，费希特哲学的推演、认识，就内容和形式两方面来说，都是由一些规定性到另一些规定性的进展，而这些规定性不能返回到统一，换言之，只是通过一系列的有限物向前推演，而这些有限物并不包含绝对在它们里面。这种推演既缺乏绝对的观点，也同样缺乏绝对的内容。例如，他对于自然的看法就是把自然看成从一个他物派生出来的纯粹有限的东西。譬如有机的身体就被理解为这样：“意识需要一个特有的范围作为它的活动场所。这个范围是为自我的一个原始的、必然的活动所设定的，在这个活动中自我并不知道自己是自由的。自我的这种活动是一个直观、是划出几条线；通过这种活动，这个范围就被直观为一个在空间内有广延的东西。而空间又被设定为静止着的，有持久性的，却又是不断变化着的，或者被设定为物质。—— 411

㊀ 《全部知识学基础》，第272—294页。

物质是许多部分所构成的，因此它是有肢体的。——因为一个人只有由于把身体设定为受另一个人的影响时，他才承认自己有一个身体。但是有同样的必要认为：自我是能够阻止这种影响的，并且也同样可以认为外在物质能抗拒自我对它的影响，这就是说，把(638)它认作坚固顽强的物质。”㊀这些坚固的物质必须进一步加以分开，——不同的个人是不能粘在一起成为一个面团的。因为“我的身体就是我的身体，不是别人的身体。别人也可以进行活动、发生作用，而不必通过它使我行动。只有通过别人的影响，我自己才能够有活动，并且表现为可以受到他人尊敬的有理性的存在。在我做出行动以前，他人可以直接地把我当作理性的存在来对待，我，在他看来，可以是一个有理性的存在。这就是说，我的形象必须凭它在空间中的单纯存在而起作用，而无须我作出行动，这就是说，我的形象必须是可以看得见的。有理性存在之间不须彼此作出行412动即可以发生相互影响。这样就必须设定有精微的物质，来接受单纯的、静止的形态的影响。于是光以及空气就推演出来了。”㊁

这种推演仅只是从一个规定到另一个规定的外在进展，近似按照普通目的论的考察方式，说植物和动物之所以存在是为了滋养人。这种想法是这样表述的：人必须吃，因此必须有可以吃的东西存在，——这样就推演出植物和动物了。而植物必须生长在某种东西里，——这样就推演出土了。这里完全不是就对象本身是什么来考察，而只是就对象与他物的关系去考察。因此动物的机体就成了一种坚固耐久的、分成一节一节的、可以接受影响的物质；光就成了传达单纯的存在的精微的物质，等等，——正如在别的地方植物和动物只是可以吃的东西那样。这里面一点也说不上

㊀ 《自然法的基础》(耶拿和来比锡，1796年)，第一部分，第55—71页。

㊁ 同上，第78—82页。

哲学的考察。

就内容看来也还是这样。费希特也写了一些关于道德和自然法的著作；但他只是把它们看成理智的科学。譬如费希特的自然法提出了国家的组织。这个组织也正如这种对自然事物的推演那样，并正如我们近来所看到的许多种法国宪法那样，是一种缺乏精神性的东西.——是一种形式的、外在的结合和联系，在其中个人本身被认作绝对，换言之，法就是最高的原则。普遍物不是精神，不是全体的实体，而是压制个人的外在的，抽象理智的，否定性的权力。他并没有就国家的本质加以理解，而只是把国家理解为法权状态，亦即理解为有限者与有限者的一种外在关系。费希特对法律和道德概念的推演同样停留在自我意识和生硬理智的限制内，这与费希特关于宗教和伦理的通俗论述显得不一致。康德曾经开始把法建立在自由的基础上，而费希特也以自由作为自然法的原则；但是他们所说的自由，象在卢梭那里一样，乃是个别的个人形式下的自由。这诚然是一个伟大的开端；但是为了达到特殊，他们必须提出或者接受一些前提。有众多的个人；因此国家的整个制度必须以个人自由受到普遍自由的限制为其主要规定。㊀ 个人与个人之间永远是冷冰冰的、消极的。禁锢愈来愈严，束缚愈来愈多，而国家并没有被理解为自由的实现。这种说法是依据偏狭的理智发展出来的，自然法尤其是不成功；只要他需要自然，他也就推演出自然，——这是缺乏理念的推演进程。 (639) 413

2. 费希特新改造的体系 (640)

在他的晚期通俗著作里费希特提出了信仰、爱、希望、宗教，没有什么哲学兴趣，只是为了一般的公众，也可以说是一种为了开明

㊀ 《自然法的基础》，第二部分，第21页。

的犹太人和犹太女人，为了参议员们和信教的人们〔和科采布〕讲的哲学。费希特完成了康德主义，给了他的时代以一个很大的激动。他用通俗的方式说："全部哲学的基础并不是有限的自我，而是神圣的理念。凡是由人自己做出来的东西都是虚幻的。一切存在都是活生生的，在自身内活动的：除了存在之外沒有别的生命，除了神之外沒有别的存在，因此神是绝对的存在和生命。神圣的本质也从自身表现出来，启示自身，表现自身，——这就是世界。"㊀

414 费希特的这种哲学并不包含什么思辨的东西，但是它要求思辨的东西。正如康德哲学要求在至善的理念里对立统一起来那样，费希特的哲学也要求在自我里、在信仰本身里统一对立，认为在信仰本身里自我意识的一切行为皆从信念出发，所以它的行为自在地达到了最高目的，并实现了善。在费希特哲学里除了自我意识、自觉的自在存在这一环节外，什么也找不到，正如在英国哲学里一样，只是片面地把为他的存在这一环节或者意识这一环节并不说成环节，而宣称为眞理的原则；这两种哲学里都沒有两者的统一、沒有精神。

(641) 费希特的哲学在哲学的外部现象里构成了一个重要的阶段。从他和他的方法里出现了抽象思维、推演和构造。费希特哲学曾经在德国造成了一个革命。康德哲学出现以前，公众还是跟得上的；康德哲学，哲学还喚起了一种普遍的兴趣；哲学的大门是敞开的，人们对于哲学有了探讨的热情，哲学是属于一般有教养的人的。从前商人、政治家都喜欢从事哲学的探讨；但现在，碰到了康德的哲学，他们学习哲学的翅膀就不能展开了。到了费希特的思辨哲学他们也就跟上了，对于思辨倾向深厚的地方他们也就立

㊀ 锐克斯纳：《哲学史手册》，第三卷，第一九二节，第416页；费希特：《论学者的本质》(柏林，1806年)，第4、5、15、25—27页。

刻告别了。特别是自费希特以后，很少人从事于思辨哲学的研究了。通过康德和耶可比的哲学，公众的意见在这一点上又得到加强，即对于神的知识是直接的，人们自始就认识神而无须进行研究。

时代号召人追求生命，追求精神。现在精神已经返回到自我意识，但是只返回到一个作为空虚的自我的自我意识，这种自我只是充满了有限性、个别性、非自在自为的内容，所以下一阶段就在 415 于知道自我意识的这种具体的内涵本身，知道这个内容自身，——这内容为精神所浸透，是一个自觉的、精神性的内容，也就是充满了内容的精神。这是自觉的自我与它的内容的统一，也就是仅仅直观其自觉的生命和直接知道这种统一即是真理的精神。这种统一或精神后来在各种诗意的和预言式的、仰望式的倾向里，以夸大的形式表现出来，这些倾向都是从费希特的哲学里引伸出来的。

3．几种与费希特哲学相联系的主要形式

一方面，就费希特的自我在他的哲学里所赢得的内容看来，其 (642) 完全缺乏精神，其枯燥乏味，简言之，其十分笨拙，是异常显著，因而使人无法停留在他那里，——此外我们的哲学见解也可以看出他的根本原则和他的内容的必然性所表现出来的片面性和缺点。但是，另一方面，在他的哲学里，自我意识、自我被设定为本质，并不是一个异己的、外在的自我意识，而是自我，——一切事物的标志，并且在一切事物的现实性里回响着。

㈠ 弗里德里希·封·希雷格尔

费希特的主观性观点带着以非哲学的方式发挥出来的倾向，所以这个观点的完成依靠着一些属于感觉的形式，而这些形式有

时也力求超出主观性，虽然它又不能够超出主观性。——自我是费希特的原则，它停留在主观的形式里；然而它又要求打破这种限制。在费希特那里，限制〔或阻力〕不断地产生出来。自我对这限416 制起反作用，企图使自己得到安静；安静应该是具体的，但它只是一种消极的安静。这种形式——讽刺（Ironie）——以弗里德里希·封·希雷格尔为倡导人。主体知道自己在自身内是绝对，一切别的东西在主体看来都是虚幻的、由主体自己对正义、善等所作出的种种规定，它也善于对这些规定又去一个一个加以摧毁。主体可以嘲笑自己，但它只是虚幻的、伪善的和厚颜无耻的。讽刺善于掌握一切可能的内容；它并不严肃对待任何东西，而只是对一切形式开玩笑。

㈢ 施莱艾尔马赫

自我在特有的世界观的主观性、个别性里，找到了它的最高的虚幻性——宗教。各式各样的个别性里面都包含着神。为了提高自己和保持自己，辩证法是至高无上的。

如果把这种看法说成哲学的自我意识，那末对一般教养来说，那异己的理智世界便失掉一切意义和眞理了。这个理智世界是三(643) 个因素所组成：首先是一种在时间上已经过去、在空间和存在上已经个别化了的神性，其次是一个处在自我意识的现实性的彼岸的世界，最后是一个行将到来的、自我意识行将在其中达到它的本质的世界。教养的精神已经放弃了这个理智世界，不复承认任何异于自我意识的东西了。于是按照这个原则，那活生生的精神本质已被移置到自我意识之內了，而自我意识想要直接地从自身內认识精神的统一性，并且想要以诗的、或至少以预言式的方式在这种直接性里认识这种统一性。所谓诗的方式，是通过直观、而不是通

过概念直接地认识绝对者的生命和人格的方式，它以为如果不用诗的语言来表达，就会丧失掉作为自身浸透的统一性的全体本身。而它用诗的方式所表达的乃只是对自我意识固有的生命的直观。——但是眞理是绝对的运动，由于眞理是诸多〔精神〕形态的运动，宇宙是诸多精神的王国，所以这种运动的本质是概念，每一个别形 417 态的运动的本质也同样是概念；概念就是它们的理想形式，并不是各个形态的现实。在现实形态里必然性便不见了，留下的只是自己独特的行动、生命和自我感。而这种诗是摇摆于概念的普遍性和现实形态〔或形象〕的规定性和无差别性之间的，它既不是鱼，也不是肉*，既不是诗，也不是哲学。

那用预言方式表述的、自命为哲学的眞理，实际上是属于信仰的范围，——属于自我意识，这个自我意识诚然在自身內直观到绝对精神，但是却沒有把自己理解为自我意识，而是把绝对本质放到认识之外，放到自觉的理性的彼岸去了。埃申迈尔、耶可比就是这样。——这种缺乏概念的、预言式的讲演用神谕的方式肯定绝对本质是这样，是那样，并且要求每个人都可以直接从自己的內心里找到绝对本质。关于绝对本质的知识成了一件內心的事情，有一群所谓灵感的代言人，全都用独白的方式说话，他们除了在与人握 (644) 手时和在默默无言的情感中以外，对于他人实在毫无所知。他们所说的都是些琐屑不足道的东西，如果单就他们所说的来了解他们的话。使人感到他们说的话有意义的，首先是情感、姿态和满腔热情，就本身来说，他们沒有说出更多的东西。他们以想象力的偶然奇想和想望仰慕的诗意竞相夸耀。但是在眞理面前，狂妄的空谈就失掉光彩了，就恶意地冷笑着爬回去了。——不要问眞理的

* 原文 weder Fleisch noch Fisch 是德文中的成语，有中文成语“不伦不类”之意。

标准，只须问眞理本身的概念；把你的目光凝注在眞理的概念上吧。

第二种形式是主观性投入了宗教的主观性，由于对思维、眞418理、自在自为地存在着的客观性的绝望，不能够提供坚定不移性和自动性，便使得一个有高尙情操的人陷于个人的情感里，并且在宗教里去寻求安身立命之所。这个稳定的安身立命之所，这种內心的满足，一般讲来就是宗教情绪。——这种寻找安身立命之所的迫切要求，曾经使别的人投身于权威宗教信仰、天主教、迷信、奇迹中，去寻求稳定，因为內心的主观性使一切都摇摆不定。这种主观性想以它的心情的全部力量转向权威的东西，向权威的东西低头，张开双臂去拥抱外在的东西，并在那里面去寻求內心的需要。

㊂ 诺瓦利斯

丙、主观性是有缺陷的，它急迫地要求一个稳定的东西，因而老是在想望仰慕之中。在诺瓦利斯的著作里表达了一个美的灵魂的这种想望仰慕之忱。这种主观性只停留在想望仰慕的阶段，沒有达到实体性的东西，这种主观性的火焰在自身內就熄灭了，并且坚持这种观点，——在自身內纺纱织布；这是一种內心生活和一切(645)眞理的体察。——主观性强调过了头每每会到发狂的程度。如果这种过度的主观性是停留在思维里，那末，它便被束缚在反思的理智里绕圈子，而理智是永远对自己采取否定态度的。

㊃ 福锐斯，布特尔威克，克鲁格

丁、主观性的另一种形式是任性、无知的主观性。它认为最高的认识方式是直接知识、是意识的事实；这是不错的。费希特的抽象思想和他的生硬的理智对思维来说曾起了吓唬作用。懒惰的

理性只是被动地接受〔康德和耶可比的哲学〕*所告诉给它的东西，根本不进行任何一贯的思维和任何〔逻辑的〕构造。这种任意性容许自己对于一切信口开河，象在咖啡馆里似的，以诗的方式、预言的方式高谈阔论。后来它也变成比较冷静、比较平淡了。它重新带来了旧的逻辑和形而上学，只是附加上一个转语，说它们是意识的事实。福锐斯就是这样。他想要改进纯粹理性批判，因为他把范畴理解为意识的事实。任何材料都可以采纳到意识里面，〔作为事实〕。——从哲学思考方面看来，〔他对康德的这种改进〕是名誉扫地的；因为他首先假定了思想、原则、科学性的要求，甚至意见之间有其共同性。但是他也把一切都放在特殊的主观性上面；每一个人都是骄傲的，并轻视别人的。——独立思维的观念是与这种看法联系在一起的。人不能为别人而思维；独立思维就是证明。我们必须在思维中排除掉特有的特殊性，要不然，就不算是独立思维。恶劣的图画就是画家只是在其中表现他自己的那种图画。独创性就在于产生出某种极其普遍的东西。独立思维的笑柄是：每一个人各说一番蠢话，说得一个比一个更蠢。 419

布特尔威克谈到"德性、生命力，即把主体与客体看成是同一的，亦即看成绝对的德性。——有了这种绝对德性，我们就有了全部存在和行动，亦即永恒的、绝对的和纯粹的统一，简言之，我们就在我们之内掌握了世界，在世界之内掌握了我们，这当然不是通过概念和推理，而是通过那种本身直接构成我们的存在、构成我们的理性本性的力量。——不过要认识大全，或者认识上帝，对每个有死的人来说，是不可能的㊀"。 (646)

㊀ 锐克斯纳：《哲学史手册》，第三卷，第一五六节，第347—348页；参看布特尔威克的《确然真理》（1799年），第二部分，第206—212页。

* 第511页。

克鲁格写道:“根本的哲学”提出了“先验的综合论,——即先
420 验的实在论和先验的唯心论在不可分的结合中”。“在现实的东西与理想的东西之间,思维的主体与同它相对立的外部世界之间,是有一种原始的综合的”。这个先验的综合必须“得到承认和坚持,而不必加以解释”㊀。——福锐斯在直接的基本理性判断的形式下㊁、在隐晦的、不可言说的表象㊂形式下,退回到了耶可比式的信仰。

四、谢 林

那最有意义的、或者从哲学看来唯一有意义的超出费希特哲学的工作,最后由谢林完成了。谢林的哲学是与费希特相联系的较高的纯正的形式。

(647) 弗里德里希·威廉·约瑟夫·谢林于1775年1月27日诞生于符腾堡邦的恩多夫,曾在来比锡大学和耶拿大学学习,在耶拿同费希特有了比较密切的联系。1807年后他担任了慕尼黑艺术科学院的秘书。现在还不能很充分适当地谈他的生平,因为他还活着。

现在,谢林的哲学首先过渡到对上帝的认识。而它是从康德哲学以及费希特哲学出发的。谢林以耶可比的思维和存在统一的原则为基础,不过他开始对这原则作了进一步的规定。㊃在他看来,
421 在具体的统一里,有限的东西并不比无限的东西更真实,主观的理

㊀ 克鲁格:《哲学的一个新工具草案》(梅森,1801年),第75—76页;锐克斯纳:《哲学史手册》,第三卷,第一五七节,第349页。

㊁ 锐克斯纳:《哲学史手册》,第三卷,第一五八节,第350页;福锐斯:《新理性批判》(海得堡1807年第一版),第75、281、284、343页。

㊂ 锐克斯纳,同上书,第351页;福锐斯,同上书,第206页。

㊃ 《谢林的哲学著作》(朗兹沪,1809年,第一卷,《论自我作为哲学的原则》,第1—114页),第3—4页(图宾根1795年第一版,第4—7页)。

念也并不比客观性更眞实，而且这两种不眞实东西的独立的、彼此外在的结合也只不过是不眞实的东西的结合。具体的统一只能说是一种过程，是一个命题里的有生命的运动。这种不可分离性只存在于上帝里；反之，有限的东西就是包含这种可分离性在内的东西。有限的东西只要是眞实的，它也就具有这种统一性，不过只是在一个有限制的范围内具有统一性，正因为如此，也可以说是在两个环节的分离性中具有统一性。

谢林是在公众面前发挥出他的哲学的。他的哲学著作的序列同时就是他的哲学形成的历史，并且表达了他逐渐从他所据以开始的费希特原则和康德的內容中超拔出来的过程。这些著作的序列并不包含他的哲学(体系)各个部门依次发挥出来的次序，而是包含着他的哲学形成的诸阶段的次序。如果要我寻找一本最后的著作，在其中他的哲学得到最确定的发挥，这样的著作是举不出来的。谢林的初期著作完全是费希特的气味，以后他才逐渐从费希特的形式中解脱出来。费希特提出的这种自我就有着模糊的意义，它既是绝对自我、上帝，又是具有个人的特殊性的自我㊀；这一点给予谢林的(最初的)刺激。他的第一篇很短的在图宾根大学发表的著作(1795)叫做：«论一种哲学形式的可能性»(四印张)，其中只包含着费希特哲学的原则。同样地，次一著作：«论自我作为哲学的原则或者人的认识中的无条件者»(图宾根，1795)甚至费希特的味道更浓厚，不过这里已经有了进一步的较普遍的见解。自我已经被肯定为原始的同一性。㊁但是我们仍然可以找到费希特的原则和说法的逐字逐句的接受：“只有设定某种东西原始地与自我相对立，把自我本身设定为(在时间上的)复多，自我才有可能超出单

(648)　422

㊀ 谢林的哲学著作：«论自我作为哲学的原则»，第99页以下(第178页以下)。
㊁ 同上，第23—24页(第38—42页)。

纯地在其中被设定的东西的那种统一性，譬如说，它可以许多次设定那同一个被设定的内容”㊀。

后来他进而讨论自然哲学，从康德的《自然形而上学》接受了康德的诸形式和诸反思规定，如引力和斥力等，并且以康德的术语去说明完全属于经验的现象。关于这方面的，他的初期著作还有：《有关自然哲学的一些观念》，1797；《关于世界灵魂》，1798，这书的第二版载有一个意见与原来不很一致的附录。后来他读到了赫德尔和基尔迈尔的著作，——这些著作里提出了敏感、反感和生殖等(649)说法，如说到敏感越大则反感越小等等，又如埃申迈尔关于潜力的说法，——那时他就根据思想范畴去理解自然了，并试图对自然作出一般的更确切的科学发挥了(因此他出现〔在哲学界〕很早)由于他按照康德的原理来阐述道德和国家学说，所以他在《先验唯心主义》里是按照费希特的观点写的，但是，符合康德的《论永久和平》的精神。

在他后来的论著里，每一部著作总是重新开始(从来沒有一个贯彻到底的完整的全体)，因为我们看到，前此写出的著作不能令他满意，所以他不得不以不同的形式和术语另起炉灶。他总是在不断地寻求新的形式：《自然哲学体系草案》，1799；《先验唯心主义体系》，1800；《布鲁诺，关于事物的神圣原则和自然原则的一篇对话》，1802；《思辨物理学杂志》，第二卷第二期，1801；《新思辨物理学杂志》，1802以下。他的《先验哲学》是他发挥得最充分的著作之一。后来，在他的《思辨物理学杂志》里他给整个体系的论述作423 了个开端。在这里谢林在一定程度內还是不自觉地从费希特的构造形式出发；不过这里已经包含着认为自然同知识一样都是一个理性的体系的思想。

㊀ 《论自我作为哲学的原则》(图宾根，1795年)，第150页(《哲学著作》，第83页)。

这里即使时间容许要详细地进入所谓谢林哲学的论述，那也是有困难的。因为他的哲学还不是一个把各部门都有机地组织了起来的科学整体，而只是包含一些有普遍性的、始终如一的环节。必须认为这种哲学还在演进的过程中，还没有获得成熟的成果㊀。(650) 因此我们在这里只能提示一些一般的观念。

哲学的一般要求。在笛卡尔和斯宾诺莎那里，我们曾经看见思维和广延作为两个方面：笛卡尔在上帝里把它们联合起来，但是却以一种不可理解的方式去作的，斯宾诺莎也是在上帝里把它们联合起来，但是他把上帝理解为没有运动的实体，——自然和人都是这个实体的发展，但是他只是停留在实体这个名词里，以后我们看到这个形式得到了发展，一方面是在各门科学里发展的，另一方面是在康德哲学里发展的。最后在费希特哲学里这个形式单独地被当作主观性的规定；一切规定据说都是从主观性里发展出来的。现在的要求是把这消亡在讽刺和任意性里的主观性、无限的形式从它的片面性里解救出来，以便与客观性、实体性相结合。换句话说，斯宾诺莎的实体不应该被理解为无运动的东西，而应该理解为理智，理解为按照内在必然性自身能动的形式，因此这实体既是自然的创造力量，但又同样是知识和认识。这样，它就成为哲学研究的对象了。它既不是斯宾诺莎的形式的联合，也不是费希特那里的主观的全体，而是具有无限的形式的全体；我们看见这个观点在谢林的哲学里出现了。

谢林在他的一种早期著作里曾把先验哲学和自然哲学看成科 424 学的两个方面，稍后他就单把自然哲学当作科学，甚至把它理解为普遍的哲学。他又曾称他的哲学为自然哲学。

1. 在《先验唯心主义体系》一书里，他解释了先验哲学和自然 (651)

㊀ 这是1805—1806年讲演录里面的话。

哲学两者的性质。如果我们先考察他的先验唯心主义体系，就可看到，它是以费希特哲学为出发点；他自命为一个费希特派。“一切知识都建立在一个客观的东西与一个主观的东西的谐和一致上面”。在常识上，人们承认这一点，认为这是概念与实在的统一。存在和概念没有差别的绝对统一，这种完满的理念，就是绝对，也只能是上帝。任何别的东西都有主观与客观不谐和一致的一面。“我们知识中一切客观的东西的全部内容可以叫做自然。反之，一切主观东西的全部内容则叫做自我或理智”。它们本身是同一的，并且被设定为同一的。自然与理智的关系他是这样表述的：“如果一切知识都具有互为前提、互相需求的两极，那就必定有两门基本科学，而且从一极出发必定不可能不被迫走到另一极。”于是自然就被迫走向精神，精神就被迫走向自然。每一方都可以看成第一位，并且两者都是必定要向对方过渡。自我以及自然都可以看成第一位。

(1)“如果把客观的东西看成第一位”，我们就是从自然科学开始，而“一切自然科学的必然倾向”或目的“就是从自然向着理智进展。这就是使自然现象得到理论说明的努力。使自然科学得到最高度的完善，将会使一切自然规律赋有完善的精神意义，成为直观和思维的规律。现象（物质的方面）必定完全消逝，只有规律（形式的方面）存留着。因此，在自然本身内，那符合规定的东西越是实现出来，自然的外壳就越是消逝，现象本身就越成为精神性的东西，最后停止其为现象。——完善的自然理论应该是这样一种理论，凭借这种理论的解释，整个自然可以归结到理智。——那死气沉沉的、没有意识的自然产物，只不过是自然企图反映自身的一种遭到失败的尝试，而所谓死气沉沉的自然，一般讲来乃是一种未成熟的理智”，僵化了的、顽冥不灵的理智；它只是潜在的理智，仍然

停留在外在性里："因此在自然的现象里"，即使"还沒有意识，但已经闪烁着理智的性格了。——自然"（其实不应称为自然，而应称为自然的概念或理念）"要达到它的最高目的，使自己成为客体"，"只有通过最高、最后的反思，——亦即通过人，或者一般讲来，通过理性——才能实现，只有通过人或理性的活动，自然才能充分地返回到它自身，这样一来，才显示出自然本来是与被认作在我们之內的理智和意识內容相同一的。——通过这种使自然赋有理智的倾向，自然科学就成为自然哲学"。自然的理智性格被谢林说成是科学的要求。

还须进一步指出，谢林在近代成了自然哲学的创始人。自然哲学并不是一门新的科学，我们老早在亚里士多德等人那里就有了自然哲学。英国哲学也只是在思想中把握自然事物；自然力量、自然规律是基本范畴。物理学与自然哲学的对立，也并不是对自然不进行思维与对自然进行思维的对立。物理学里面的思想只是形式的理智思想；其进一步的內容、物质是不能够由思想本身来规定，而必须从经验中取来的。只有具体的思想才包含着物质的规定、內容在自身內；只有现象的外在方式才属于感官的对象。物理学家不知道，他们是在思维，就象那个英国人只满足于他能作散文而不知道散文中所包含的思想那样。——谢林的功绩并不在于他用思想去把握自然，而在于他改变了关于自然的思维的范畴；他运用概念、理性的形式来说明自然，例如他就用〔理性的〕推论形式来说明磁力。他不仅揭示出这些形式，而且还企图构造自然、根据原则来发挥出自然。 426 (653)

（2）其次是另一个规定："或者把主观的东西看成第一位"。所以这里的"任务在于说明：一个客观的东西如何会附加上来而又能与主观相一致？"这就是眞正的先验哲学的课题。"把主观的东西

当作第一位的和绝对的，从它出发，并让客观的东西从它产生出来”，这是一个相反的进程，对这个进程加以考察，就是先验哲学的内容，“这是哲学的另一个必然的基本科学”㊀。先验哲学的工具是主观的东西、内心行为的产生作用。这种产生作用和对这种产生作用的反思、无意识的活动和有意识的活动结合为一，就是想象力的审美的活动。㊁

甲、在以自我为先验哲学的基础(他当时曾经这样称呼它)这427 一点上，谢林是和费希特一样进行工作的。在这里，他从知识的事实、知识的原则开始，“在知识的事实或原则里，内容受到形式的制(654) 约，形式受到内容的制约”，这就是 A＝A 的公式。但是 A 存在吗？自我是“主体与客体直接结合为一的点”；这就是自我意识的行为。至于自我与外在客体的关系如何，这一问题正是在以后的发展过程中必须解决的。现在必须抓紧的只是自我这一概念。“自我这一概念就是一般思维借以转化为客体的那种活动，和自我本身（客体)是绝对同一的；离开这个活动就根本沒有自我”㊂。正是凭借这种活动，思维使自身成为客观的东西，就是在这种活动中，自我被设定为与客观的东西、思想相一致。必须从这个观点出发，去证明自我如何向客观的东西进展。

“自我，作为纯粹活动、纯粹行动，在知识本身内并不是客观性的，这乃是因为它是一切知识的原则。如果它要成为知识的客体，那就必须通过一个完全不同于普通知识的方式去认识它才行”。对这种同一性的直接意识就是直观，但就内心方面说，它就是“理智的直观”；理智的直观“是一种知识，一种产生它的对象的作用。感

㊀ 《先验唯心主义体系》，第 5—7 页。
㊁ 同上，第 17—21 页。
㊂ 同上，第 24—46 页。

性的直观是这样一种直观，这种直观显得是这样：即直观本身不同于被直观的东西。而理智的直观则是一切先验思维的工具”，一般讲来是纯粹自我意识的活动：“自我不是别的东西，只是使自身成为客体的产生作用罢了。”㊀ 谢林一方面从费希特哲学出发，另一方面象耶可比那样，以直接知识为原则——以人必定具有、特别 428 是哲学家必定具有的理智直观为原则。这种理智直观的內容或对象，现在仍然是绝对、上帝、自在自为地存在者，但是被表述为具体 (655) 的、自身中介的，表述为主观与客观的统一，或者表述为主观与客观的绝对无差别。

因此谢林的哲学是从直接知识、理智的直观开始；但是第二步，它的內容已不复是不确定的东西、本质的本质，而是具体的绝对了。就理智直观的形式而论，前面已经谈到过，它是以最方便不过的方式来设定知识——把知识设定在任何偶然碰巧想到的东西上。而关于精神性的上帝的直接知识，则认为只是基督教民族有之，而在别的民族或别的民族的意识中是沒有的。这种直接知识作为对具体事物的理智直观，或者作为主观性与客观性的同一，尤其显得是偶然的。既然哲学是以个人具有关于主观与客观同一性的直接直观为前提，所以从谢林的哲学看来，似乎只有有艺术才能的个人、天才，或少数特殊幸运的人，才会享有这种直观。但是，哲学按照它的本性来说应是能够具有普遍性的；因为它的基础是思维；正因为有了思维，人才是人。因此哲学的原则纯全是普遍的；如果它要求一个特定的直观、意识，如主客同一的直观或意识，这就是一个特定的、特殊的思维的要求了。

但是，在这种对于具体的绝对者的知识形式里，质言之，在主观与客观统一的形式里，哲学便与表象、通常表象意识及其反思

㊀《先验唯心主义体系》，第49—52页。

429 方式分离开了。在康德(他的紊乱的唯心主义)那里已经造成了哲(656) 学与意识的通常〔表象〕方式分离的开端。只要一般地作出了“绝对者不能被认识”的结论,并且从实用出发接受了这个结论,那末,哲学研究就成为多余的事了。在费希特哲学里,通常意识与哲学分隔得尤其厉害。费希特的自我不仅是经验意识中的自我,而且它又可以认识、意识到那些不落入通常意识之內的、普遍的思想范畴。谢林哲学,就其本身来说,同通常表象意识分隔得特别厉害。费希特虽说特别有通俗化的倾向,他的晚期著作是特别为了这个目的而写的,譬如说,试图“迫使读者理解”;但是他并沒有达到这种通俗性。在谢林那里更不是这样。因为他所谓具体的东西,按照它的本性说,同样是思辨性的。具体的內容、上帝、生命或者具体內容所采取的任何特殊形式,诚然是通常意识的內容,但是困难在于使包含在具体內容里面的东西成为思想,使思想成为具体的、使有差别的诸规定成为思想。把各种思想区别开,指出它们相互对立——这是理智的观点。哲学思考的要求则在于把这些区别开来的思想结合起来。自然意识无疑地是以具体的东西为对象的,但是理智却把它二元化、区别开,并且坚执着有限的思想规定,而困难在于抓住并坚执其统一性。人们总是把有限与无限、原因与结果、肯定与否定分裂开。思维也就从这里开始。这是属于反思式的意识的范围,这也是旧式形而上学意识所共有的思维方式。但是思辨的思维必须既具有这种对立,又要解除这种对立。

(657) 所以在谢林这里思辨的形式又占了上风,因而哲学也就又具有自己的独特性;哲学的原则、思维、自在的思维、理性的思维又取430 得了思维的形式。所以在谢林哲学里,內容、眞理又重新成为主要的事情,与此相反,在康德哲学里,曾特别明白宣称哲学的主要兴趣在于研究知识、认识、主观的认识。这种看法似乎很可取,因为它

主张人们应该首先考察工具、认识。这令人想起一个学究（σχολαστικός）的故事，据说这个学究在学会游泳以前，不愿意先下水。所谓研究认识，就是对认识进行认识。但是不管一个人如何愿意认识，如果不去认识，那就沒话可说。——一般讲来这就是谢林哲学的观点。

谢林承认他与费希特哲学的联系，而他是这样表述这种联系的：自我立刻就是自我＝自我。我就是我的自我意识；所以自我是主体与客体的同一。“科学不能从任何客观的东西出发”，而必须从“非客观的东西出发，这种非客观的东西自身变成客体”，作为“原始的二重性”㊀。我是对我而存在，我是我自己的对象。两者的关系：作为主体的自我与作为客体的自我，只是自我，——自我只是两者的统一，是主体-客体。在自我意识里，我就是在我自身中的客体性，这里幷不存在客体与自我的区别。那区别开的两方面是直接同一的，还沒有任何东西与这个自我意识相对立。——“唯心主义就是客观世界从精神活动的內在原则里产生出来的一套理论”㊁。

乙、由于主体与客体的区别出现了，幷得到承认了，于是就产生了自我与它的对方的关系；这是费希特的第二条原则。对这条原则的进一步分析，就是自我对于自己的限制。自我给自己设定一个对立面；这个对立者就是非我，因为它把自身设定为有条件的。这就是无穷的阻力；因为这个有条件的东西就是自我自身。第一，“自我作为自我是无限制的”，自我是现实的，“只有在一种情形下它是受限制的”，即与非我相联系。只有这样才有**意识**；自我意识是一个空的规定。自我通过它的自我直观而成为有限的，“这个矛盾 (658) 431

㊀ 《先验唯心主义体系》，第55—58页。

㊁ 同上，第63—65页。

只有在如下的情况下才能得到解除：即自我在这种有限性里成为无限的，这就是说，自我通过直观把自己看作一个无限的生成过程"。自我与自身的关系和自我与无穷的阻力的关系是分不开的。——第二，"自我只有当它"超出它的限制时，"当它无限制时，它才是受到限制的"。所以这种限制是必要的。这种存在着的矛盾总会持续着，即使自我永远不断地限制着非我。"这两种活动：那无限地超出的、可以限制的、实在的、客观的活动和能限制的、理想的活动是彼此互为前提的。唯心主义只反映了一种活动，实在主义反映了另一种活动，先验唯心主义反映了两种活动"㊀。这可以说是极其混乱的抽象。

丙、"自我达到自我意识，既不是通过能限制的活动，也不是通过被限制的活动。因而就有由两者结合起来的第三种活动，通过这一活动就产生了具有自我意识的自我"。那经常出现的分离只有在第三者中才得到解除。"这第三者是摇摆于两个"对立面"之间的东西，——是两个倾向的斗争"㊁。它只是本质的联系，相对的同一性；其中仍然老是存留着差别。这个第三者必须占有突出的地位。"这个斗争不可能在一个单一的行动里、而只有在无限系列的行动里才能得到调解㊁"。这种互相对立的倾向的斗争、亦即自我向内和向外的倾向的斗争，如果只是在无限进展的系列中才得到解除，则只能是表面的解除。为了要〔使得对立倾向的调解〕完备，整个内部的自然和外部的自然及其一切细节必须得到阐述。哲学只能够揭示其主要的阶段。"如果感觉的一切中间环节都须陈述，那我们就必须对自然内一切的质作一个推演，这是不可能的"㊁。这个直接包含着对立倾向的结合的第三者，乃是一个思

(659)
432

㊀ 《先验唯心主义体系》，第72—79页。
㊁ 同上，第85—86，89，98页。

想，在这思想中已经包含着特殊性了。这就是康德式的直观的理智或理智的直观，直观着的理智。这个第三者，即矛盾的绝对统一，谢林也叫做理智的直观。

C. 自我在这里并不是片面地与对方对立：它是无意识和有意识的同一，不过它不是那样一种以自我本身为根据的同一㊀。这个自我必须是绝对的原则。“整个哲学是从一个原则出发，这个原则作为绝对同一的东西，是非客观性的”。因为如果它是客观性的，那末它立刻就被设定为可以分离的，就有一个他物与它相对立。但是〔绝对〕原则就是这种对立的消除；因此它本身就是非客观性的。“如果这样的原则是理解整个哲学的条件，那就有必要问：这样的原则如何可以在意识内被唤起并得到理解？这个原则是既不能通过概念去理解，也不能通过概念去表达的，这是不需要证明的”。概念被谢林称做普通的范畴；但是概念是具体的，它是自身无限的 (660) 思维。“现在剩下的唯一办法就是用一个直接的直观去表达这个原则。如果有这样一种直观，认绝对同一者、那本身既非主观的也非 433 客观的东西为客体，而人们自身却又能够在直接经验里唤起那种只能是理智的直观”，那末就会引起这样的问题：“如果在那种直观里找不到一个普遍的、为一切人所共同承认的客观性，人们又如何能够使得这种直观成为客观的呢？这就是说，如何可以使人不致怀疑，它是建立在主观的幻想上面呢”？这个理智原则为了可以在意识里被唤起，它本身就应该在经验里被给予。“理智直观的客观化就是艺术。只有艺术品能反映给我任何别的东西所不能反映的那种东西、那种在自我本身内已经分离开了的绝对同一㊁”。同一性的客观化和对同一性的知识就是艺术。在同一个直观里，自我

㊀ 《先验唯心主义体系》，第442—444页。

㊁ 同上，第471—472页。

意识到它自身，但又是不自觉的。这种客观化的理智直观就是客观的感性直观；——另一种客观化就是概念、洞见到了的必然性。

同一性的理智直观于是就有了两个主要环节，一方面是：哲学要求以理智直观为原则；当主体要作哲学思考时，它必须采取理智直观的态度。主体不可受反思的束缚，因为反思是一种理智的规定。同样，感性知觉本身也只包含着彼此外在的东西，它并不是理智的。因此理智直观既被设定为哲学内容的原则，又是主观的哲学思考的原则。它提出这样的要求，即人们应该采取理智直观的态度。另一方面，这个原则却又应该得到证实，这在艺术品里便得到了这种证实。艺术品是理性客观化的最高方式，因为在艺术品里感性的表象与理智性合而为一了。感性的存在只是精神性的表现。自我、主体所能达到的最高的客观性、主观和客观的最高的同一，就是谢林所说的**想象力**。客体和对客体的理智直观，就是艺术。于是艺术被理解为最内在的、最高的东西能够把理智和现实结合为一的东西，而哲学思考就被当作这种艺术的**天才**。——但是艺术和想象力并不是至高无上的东西。因为理念、精神不能以艺术表现其理念的那种方式得到真正的表现。艺术永远采取直观的方式；由于采取这种存在方式、这种感性方式，艺术品是和精神不相符合的。因为象这样把最高点说成是想象力、说成是艺术，而想象力和艺术本身在主体内却只是一个次要的观点；所以这个〔最高〕点本身并不是主观与客观的绝对同一。

人们所要求于主观思维的，应该是提高到理性的、思辨的思维。如果理性的、思辨的思维在你看来是谬误的，那就没有别的可说，只能说：你没有理智的直观。但理智的直观是费希特的想象力，是一种摇摆于两个方向间的东西。对某种东西予以〔逻辑的〕证明，加以概念式的把握，并不是直观或想象力范围内的事。直接

的要求应该是对于一物的正确的理解。——另一方面，只要把理念宣称为原则，就应该把它确定地建立起来。绝对是主观与客观的绝对同一，是现实与理想、形式与本质、一般与特殊的绝对无差别；在同一性里两者既非其一，也非其他。但是同一性也不是抽象的、空洞的、枯燥的统一。这乃是〔形式的〕逻辑的同一性、按照共同之点的分类；而区别却仍然存在于同一之外。〔真正的〕同一性是具体 (662) 的，既是主观性也是客观性；主观性、客观性皆作为被扬弃了的、理想的环节包含在其中。这种同一性是很容易用表象来说明的。譬 435 如，表象是主观的，它同时具有彼此相互外在的特定的內容。但另一方面表象又是简单的，——它是一个行动、一个统一性。——谢林哲学的缺点在于一开始就提出来主观和客观的无差别点，这种同一性只是绝对地〔抽象地〕陈述出来的，并沒有证明它是真理。谢林常常是用斯宾诺莎的形式，提出一些公理。在哲学研究里，人们要求对于所要树立的观点加以证明。但是如果从理智的直观开始，那我们就会满足于断言、神谕，因为所要求于我们的只是作理智的直观。

一般讲来，两个进程是很确定地表达出来了。一方面是把自然彻底地引导到主体，另一方面是把自我彻底地引导到客体。但是真正的彻底引导或推演只能采取逻辑的方式。因为逻辑方式包含着纯粹思想。但逻辑的考察却是谢林在他的哲学阐述、发挥中所沒有达到的。对主客同一的真理性的真正证明毋宁只在于这样进行，即对每一方的自身，就它的逻辑规定亦即它的本质的规定加以考察，从而可以得出这样的结果：主观是这样的东西，它自身必然要向客观转化，而客观是这样的东西，即它不能老停留在客观上面，它必然要使自身成为主观的东西。我们必须揭示出有限的东西本身即包含有矛盾在自身内，使自身成为无限的东西。这样

我们就有了有限和无限的统一。通过这种步骤，就不会只是假定
(663) 对立面的统一，而是在对立面自身内指出它们的真理是它们的统一，每一方单独看来都是片面的；它们的区别使得双方相互过渡，回转到统一。而在理智看来，它们的区别是固定不移的。所以思维的考察的结果将会是每一方不知不觉地使得自己变成它自己的对立面，而认识到只有两者的统一才是真理。无疑地，理智会把这种转化说成是诡辩、欺骗、胡说等等。这种同一性按照耶可比说
436 来，将会被当作有条件的、被派生的东西。但是必须指出，这种发挥、这种结果诚然包含着片面性，因此这个间接性本身必须予以再扬弃，并设定为直接的；对立统一；同样是一个包含着间接性在自身内的过程。谢林诚然一般地具有这个观念，但是他没有把这个观念按一定的逻辑方式加以彻底论证；在谢林那里对立统一是直接的真理。

这就是谢林哲学里面的主要困难。于是人们对他的哲学有了误解，并且失掉了兴趣。要指出主观与客观有差别，那是很容易的。如果主观与客观没有差别，那末它们就会与A＝A一样，没有什么意义。但是它们乃是相反的一。在一切有限事物里都有同一性存在，只有同一性是现实的；但是有限事物除了具有同一性外，还包含主观性与客观性的不一致、概念与实在的不一致，——这就是有限性的特征。谢林的同一性原则缺乏形式、缺乏证明；他只是初步提出这个原则罢了。

2. 下面的阐述里也表明了证明的需要。但是就他已经一度采取的方式来说，他的证明也只是反思，——这种反思的证明仍
(664) 然只是形式的。谢林由于在他的阐述中感到证明的需要，曾试图从作为主观和客观的同一性的绝对者的理念开始去证明这个理念，这个证明是在《新思辨物理学杂志》里作出的，但是这些证明是

极其形式地进行的，所以它们事实上老是预先假定了所要证明的东西。在公理里预先接受了主要的事实，于是一切都顺着推出来了。譬如，"绝对者的本质或內在本质只能被设想为绝对的、纯粹无疵的同一性。——因为绝对者只是绝对的，在绝对者这一概念里所设想到的据说是必然地、永远地是同一的东西，亦即必然地、永远地是绝对的东西。假如绝对者的理念是一个普遍的概念"(或表象)，"那并无碍于在这里面遇见差异，尽管它具有绝对的统一性，因为不同的事物在概念里总是同一的，正如正方形、多角形和圆形都同是图形。一切事物的差异的可能性及其在概念中的完全的统一性之所以不矛盾，是基于事物的特殊性如何与普遍性相联系的方式。在绝对者內完全沒有这种情况，因为这乃是基于绝对者的理念，在绝对里特殊的又是普遍的，普遍的又是特殊的，而且通过这种统一，在它里面形式和本质也是同一的。因此从绝对者的本性看来，立刻就可以推出，它是绝对的，而且它又从它的本质內排除了一切差别"㊀。 437

这种同一性又在他的另一本书里称之为主观与客观的绝对无别：因而两者在其中都具有它们的眞正的规定。但是无别这个名词是意思欠明白的，它是对于两方面取中立态度。所以它会引起这样一种错觉，好象那无差别的內容，由于它是具体的，所以就是中立的。谢林又说过：无别就是本质与形式、无限与有限、肯定与否定的同一性。人们可以运用所有这些对立面；不过它们只是抽象的，它们与逻辑的东西本身的不同发展阶段相联系。现在谢林就从这种绝对同一性出发。他的哲学的一个很充分的发挥就包含在《思辨物理学杂志》里。在这里他象斯宾诺莎那样应用了几何学方法：先列举公理，然后提出命题，进行证明，然后又有推演出来的 (665)

㊀ 《新思辨物理学杂志》，第一卷，第一期，第52—53页。

命题。但是这个方法在哲学上并沒有眞正的用处。在这里他又假
438 定了一些有区别的形式，他把这些形式叫做因次(Potenzen)，这个术语是从曾经先用它的埃申迈尔那里借来的㊀。这都是一些现成的区别，而谢林加以利用罢了。

甲．首先，谢林又把斯宾诺莎的实体、简单的绝对本质重新提出来㊁。并且又重新给予先验唯心主义以绝对唯心主义的意义㊂。不过在他这里这个本质直接在自身内就是绝对的形式，或者绝对的认识，一个有自我意识的本质，而在斯宾诺莎那里，则具有一个客观性的或被思维的本质的形式。按照这种说法，思辨哲学不是自为的，而是它的纯粹的组织；认识即在绝对之内㊃。本质与形式的这种统一就是绝对，换言之，如果我们把本质当作普遍、把形式当作特殊来考察，则绝对就是普遍与特殊或者存在与认识的绝对统一。单就其本身来看，形式就是特殊的东西或者差异的出现(主
(666) 观性)。不过有差别的东西、主体与客体或者普遍与特殊只是观念中的对立；在绝对中它们纯全是同一的。为了把握这个统一，必须在思维的意义下，或者在自觉的认识的意义下来理解这形式。作为统一的这种形式或知识就是直观，直观绝对地把思维和存在认作等同的，并且由于直观形式地表述了绝对，也就同时成为绝对的本质和存在的表现。㊄——这个直观是理智的，因为它是理性的直观，并且同时作为知识又和知识的对象绝对同一。

正如费希特从自我＝自我开始，谢林也同样从绝对直观出发，
439 把它作为命题或定义来表述，就是："理性是主体与客体的绝对无

㊀ 《思辨物理学杂志》，第二卷，第二期，前言，第 XIII 页。
㊁ 第四十四节，附注，第 28 页。
㊂ 同上，前言，第 VI—VII 页。
㊃ 第七节，第 5 页。
㊄ 第十七至十九节，第 11－12 页。

别”。所以它既不是其一，也不是其他，而是在其中一切对立都完全消除了的东西。因此这个直接的理智直观或者对绝对者的这个定义就是前提，要求每一个作哲学思考的人都要具有这种直观㊀。谁没有表象这种统一性的想象力，谁就缺乏研究哲学的工具㊁。——这种直观本身就是认识，但它还不是被认识的东西；它是一个未经中介的、被要求的东西。人们必须拥有这样一种直接的东西；它是这样一种东西，人们可以拥有它，也可以不拥有它。——因此这种直接的要求使人感到，谢林的哲学看起来好象要求特殊的才能、天才或精神状态作为条件，总之，是要求一种偶然性的东西作为条件。因为直接的、被直观的东西具有存在着的或偶然性的东西的形式，不是必然性的东西；那不理解它的人，一定会以为自己沒有这种直观。换言之，为了理解这直观，人们必须付出劳力去取得理智的直观；但是，究竟我们拥有直观与否，我们是不知道的，——这并不是由于我们理解它，因为我们只能以为我们理解它。 (667)

谢林认为理智的直观或理性的概念是一个〔未经证明的〕前提，它的必然性是未经阐明的，——这乃是它的一个缺点，由于有了这个缺点，它才具有这种形态。谢林看来与柏拉图，以及新柏拉图主义者有共同之处，即把知识放在对永恒理念的内心直观里，在这种直观里面，知识是无中介性地、直接地存在于绝对里。但是当柏拉图说到灵魂的直观，说到灵魂从一切有限的、经验的或反思的知识摆脱出来时，当新柏拉图主义者说到思想的禅悦境界、说到在此境界中知识就是对于绝对的直接知识时，这里必须指出这样一点主要区别，即在柏拉图关于共相的知识里或在他的理智性里，一切现实性的对立是被扬弃了的，是和辩证法有联系的，这就是说，这些 440

㊀ 《思辨物理学杂志》，第二卷，第二期，第一节，第 1—2 页。

㊁ 同上，第二至三节，第 2—4 页。

对立的扬弃的必然性是得到概念的把握的，——所以柏拉图并不是从那里开始；这些对立是被扬弃了的，所以在柏拉图那里，这些对立是在运动中被扬弃的。绝对本身就应该理解为这种自身扬弃的运动。所以自身扬弃的运动就是现实的知识和关于绝对者的知识。

甲. 谢林把绝对定义为主观与客观、有限与无限，或者时而偶(668)然在这一形式下的对立与时而偶然在另一形式下的对立之绝对同一或者绝对无别，A＝A。㊀ 这个理念现在不以使对立的双方过渡到它们的统一的辩证法为它的规定，而以理智的直观为它的保证，同时理念的进展也不是从思辨理念的内在发展出发，而是按照外在反思的方式进行。——“在主体与客体之间，不可能存在量的差别以外的任何差别。因为两方面都不可能设想存在着质的差别”。因此只有量的差别。因此对立就出现在这个绝对里，并且只是被认作一种相对的、量的或者非本质的对立，㊁（事实上对立倒是应该被理解为质的〔差别〕，并且应该被指出是一个自己扬弃自己的差别）因而每一方面都是一个相对的全体，㊂ 并且同时在一方面这一成分占优势，在那一方面那一成分占优势，A＝B，但两者永远保持绝对的同一性。㊃ ——这是不够的，还有别的规定；差别无疑地是质的差别，不过质的差别并不是绝对的规定。量的差异并不是真正的差别；量的关系完全是外在的。主观和客观的优势或偏重也不是思想规定，而只是感性的规定。

441 谢林认为，这种量的差别是现实性的形式。就差别的设定方

㊀ 《思辨物理学杂志》，第二卷，第二期，第四节，第4页；第二十三节，说明，第15页。

㊁ 同上，第二十三节，第13—14页。

㊂ 同上，第四十二节，第26页。

㊃ 同上，第二十三节，说明，第14—15页。

面而言，绝对是主观与客观的量的无差别。㊀“就绝对同一性而言，是不可能设想有量的差别的。量的差别只有在绝对同一性和绝对全体性之外才是可能的”㊁。“没有什么东西自在地在全体性之外，只有由于把个别从全体中任意分离出来，个别才会在全体性之外”㊂。“绝对同一性只存在于主体与客体之量的无差别的形式下”。在绝对同一性和全体性之外(见上文)的量的差别，看来就是绝对同一性本身，只是在量的无差别的形式之下罢了。㊃“主观与客观的量的差别是一切有限性的根据”㊄。这样一种量的差别谢林叫做因次*。“每一个特定的因次标志着一个特定的主观与客观之量的差别”㊅。——“这种对立完全不会自在地发生，换言之，从思辨的观点看来，也没有这种对立。从思辨的观点看来，A 存在和 B 存在是一样的；因为 A 和 B 处于完全的绝对同一性中，而绝对同一性只是在两个形式下，并且同时在两个形式下存在”㊆。A＝B 是相对的全体性。“绝对的全体就是宇宙本身”㊇。用线来比拟，可以图解如下： (669)

$$\underbrace{\overset{+}{A = B} \qquad\qquad\qquad A = \overset{+}{B}}_{A = A}$$

“在这个图式里，在每一个方向都有同样的同一性，但是在相反的方向则或者 A 占优势或者 B 占优势㊈”。

㊀ 《思辨物理学杂志》，第二卷，第二期，第二十四节，第15页；第三十节，第17页。

㊁ 同上，第二十五节及其附注；第二十六节，附注，第 15—16 页。

㊂ 同上，第二十八节，注释，第 16 页。

㊃ 同上，第三十一、三十节，第 17—19 页。

㊄ 同上，第三十七节，第 22 页。

㊅ 同上，第四十二节，说明二，第 26 页。

㊆ 同上，第四十四节，注释，第 27—28 页。

㊇ 同上，第三十二节，第 19 页。

㊈ 同上，第四十六节，附释，第 29 页。

* 按“因次”(Potenz)是数学名词，亦叫乘方，谢林借用来解释他所谓主客同一中量的差别的层次或环节。

乙. 那个开端的更进一步的主要环节如下:

442 1) 绝对者的第一个量的差别，或者“第一个相对的全体性”(670)(同一性),“就是物质”,——第一因次。“证明: A＝B无论作为相对的同一性或者作为相对的二重性，都不是实在的东西。——A＝B作为同一性无论在个别中还是在全体中都只能用线来表明”,——第一度。“但是在那条线内始终是被设定为存在着的”。A不是自在的，而只是作为A＝A。* “因此这条线始终先设定A＝B是相对的全体；因此相对的全体性是第一个在先设定者，如果相对的同一性存在，则它只有通过相对的全体性而存在”,——二重性，第二度。“相对的二重性也同样以相对的同一性为前提。——相对的同一性和相对的二重性诚然不是现实地、但却是潜在地包含在相对的全体性中”㊀。

“绝对的同一性作为A与B在物质里的实在性的直接根据，就是重力”㊁。“如果A占优势，就有了引力，如果B占优势，就有了张力”㊂。“引力和张力的量的建立可以进展至无穷。它们的平衡存在于全体里，不存在于个别里”㊃。

2) 这种同一性本身被设定为存在着的，就是光：“A^2就是光”,第二因次。只要A＝B被设定了，则A^2也就被设定了。㊄ 同样的同一性“在相对的同一性的形式下”，在出现着的两极性A与B的形式下，“被设定，就是内聚力”。能动的内聚力就是磁力，而物

㊀ 《思辨物理学杂志》,第二卷,第二期,第五十一节,第35—36页。

㊁ 同上,第五十四节,第40页。

㊂ 同上,第五十六节,附释二,第42页。

㊃ 同上,第五十七节和说明,第43—44页。

㊄ 同上,第六十二至六十四节,第47—48页;第九十二至九十三节,第59—60页。

* 按“只是作为A＝A”,意思不清楚，似是A＝B之误；照英译本应作:“它是同时与B相关联的”(第三卷,第532页)。

质的宇宙是一个无限的磁体。㊀——在那里物体、行星、金属等等形成的系列特别表现了内聚力的关系。㊁磁的过程是无差别中的 (671) 差别，差别中的无差别，㊂就是绝对同一性本身。无差别点乃是既 443 非这个、也非那个，既是这个、也是那个。两极潜在地是同一的存在，只是被设定为相反的成分罢了。——两极的差别"只在于+或者－占优势，㊃并不是纯粹抽象的东西。""在整个磁体里经验的磁体是无差别点。经验的磁体就是铁"㊄。"所有的物体都是铁的变形，——都潜在地包含在铁里面"㊅。"每两个不同的物体相互接触，相互在每一个物体里引起内聚力的相对减低或增高。这种由于两个不同物体的接触而引起的内聚力的相互变化——氧和氢——就是电"㊆。

3) "动力过程的全体只可用化学过程来表明"，化学过程的总结果，重力通过作为根据的光下降为绝对同一性的存在的单纯形式，有机体(A^3)，这是第三因次。㊇

丙．这是极大的形式主义。这些因次表现为南北两极性和东西两极性以及它们的进一步发展为西北、东南等。水星、金星、地球等属于后者。㊈"内聚力是自身"（光）"或自在物质内的印象，由 (672) 于这样，物质才从普遍的同一性里超拔出来成为特殊的东西，并把

㊀ 《思辨物理学杂志》，第二卷，第二期，第六十七至六十九节，第49—50页。

㊁ 同上，第一卷，第二期，第98页。

㊂ 同上，第92—93页；《自然哲学体系第一草案》，第297页。

㊃ 同上，第二卷，第二期，第九十五节，第64—66页；《新思辨物理学杂志》，同上，第118—119页。

㊄ 同上，第七十六节及说明，第53页。

㊅ 同上，第七十八节，附释；第七十七节，第53页。

㊆ 同上，第八十三节及附释，第54页；第一〇三节，注释，第76页。

㊇ 同上，第一一二节，第84页；第一三六至一三七节，第109—110页；第一四一节，附释一，第112页。

㊈ 《新思辨物理学杂志》，第一卷，第二期，第117—118页。

自身提高到形式的王国”㊀。行星和金属在动力的内聚力形式之下形成了一个系列，在那里一方面收缩占优势，另一方面扩张占优势。㊁“在无差别点之外的内聚力我叫做被动的内聚力。向着否定的一边”（极）“有一些接近铁的金属，即所谓贵金属，此后就有”金刚石，最后为碳，最大的被动的内聚力。肯定的一边（极）也有一些金属，由于它们的作用，铁便失掉其内聚力了”，接近于消解，最后“消失在氮里。”㊂

把一切安排成系列，只有肤浅的规定，沒有必然性，——这乃是形式主义；沒有概念，我们所找到的只是公式。他表现了辉煌的想象力，象在格雷斯那里那样。谢林想要提出一个构造，因而省略了许多个别细节。——在这个论述里，他阐述发展过程却只讲到有机体为止；至于精神方面，他在他的早期著作“先验唯心主义体系”里已经极其详尽地讨论过了。就实践方面来看，他却沒有比康德论永久和平的著作前进得更远。他的一篇关于自由的论文是具有较深刻的思辨意义的，但它只涉及这一点。

(673) 谢林是近代自然哲学的创始人。总的讲来自然哲学不外是对自然加以思维的考察。这点普通物理学也还是在作；因为它的规定如力、规律等都是思想。差别只在于当哲学超出了理智的形式并且掌握了思辨的概念时，它必须对关于自然的思维规定和知性范畴加以变换。关于这一点康德已经作了个开端，谢林也试图把握自然的概念以代替通常的自然形而上学。谢林称自然为死的、僵化的理智；所以自然不是别的，只是思想形式系统的外在存在方式，正如精神乃是同一思想形式系统采取意识形式的存在。谢林

㊀ 《新思辨物理学杂志》，第一卷，第二期，第93页。

㊁ 《思辨物理学杂志》，第二卷，第二期，第九十五节，第64—66页；《新思辨物理学杂志》，同上，第118—119页。

㊂ 同上，第67—68页。

的一大功绩是：曾经把概念和概念的形式引进自然，曾经提出概念以代替通常的理智形而上学。

〔谢林所采取的〕主要形式是康德重新提醒人注意的三重形式，即第一、第二和第三因次的形式。他从物质开始，所以他说，那最初的带直接性的无差别性就是物质，然后由此过渡到进一步的规定。不过这进程看来大半是一种从外面带来的图式，它缺乏逻辑的东西的内在发展。因此他给自然哲学特别招致了恶评，因为自然哲学完全是按照外在方式进行论述的，是以一个现成的图式为根据，从而引出其自然观的。这些形式谢林叫做因次。不过人们也可以不采用那样的数学形式或思想的类型，而以感性的形式为根据，如波墨的硫磺和水银。譬如说，有人把自然中的磁、电、化学性认作三个因次；例如也有人在有机体里，把生殖叫做化学性，把反感叫做电，把敏感叫做磁。㊀ 这种形式的歪曲，从自然这一范围的一套形式搬来应用到自然的另一个范围里，这未免走得太远了。例如奥肯把木头的纤维叫做植物的神经和脑髓。这简直成了随便玩弄类比，殊不知哲学所注重的乃是思想。神经并不是思想，同样还有许多名词如收缩极、扩张极、阳性的、阴性的等等也不是思想，这种把一个外在图式应用到所要考察的自然范围内的形式主义，是自然哲学的外在的工作；它是从幻想中制造出这种图式的。他们所有这些作法，不过是为了逃避思想。而思想才是自然哲学所应研究的最后的简单规定。

乙．在最近的论述里谢林曾经选取了另外的一些形式。谢林由于形式的欠成熟和缺乏辩证法，而改换不同的形式，因为他找不到满意的。——在对立方面，理念的实现开始于普遍与特殊、有限与无限的对立，而不在于将对立本身加以把握，或者说，也不在于

㊀ 参看：《自然哲学体系初稿》，第297页。

使对立出现在形式里。他不谈优势，而说本质和形式；他对两者加以区别。但另一方面，当他真正地设定主体与客体的实在性时，实在性只是被设定为并不具有主体反对客体的规定性那样的主体，象在费希特哲学里那样，作为自在存在着的主体，而是被设定为主体-客体，为两者的同一；客体也同样不按照它的理想的规定性被设定为客体，而是把它本身设定为绝对的，或者主观与客观的同一。——在其他论述里，谢林运用彼此相互进入或过渡的形式，认为一方面，有限的东西进入到无限里，另一方面，无限的东西又进入到有限里：前者(无限)代表理想的一面，后者(有限)代表自然，实在的一面。(675)

于是这里面就包含着一切东西与每一东西的真实绝对性，即它(真实绝对性)本身不是普遍的东西和特殊的东西，而是具有普遍与特殊统一的规定性的普遍性，同样特殊的东西也被认作普遍与特殊两者的统一。这一构造包含有这样的意义，即每一个特殊的或特定的东西都可以回溯到绝对，或者可以把它放在绝对统一性里来考察；它的规定性只是它的理想的环节，但它的真理性正是它在绝对中的存在。这三个环节(因次*)：本质进入到形式和形式进入到本质，这两者都是相对的统一，以及第三者，绝对的统一，又回复到每一个别性。所以自然〔其实在的一面〕被设想为由本质进入到特殊本身，又具有这三个统一体在自身内，同样，自然的理想的一面〔由形式进入到本质或者由特殊进入到普遍〕也有三个统一体，——每一个因次就自身来说，又是绝对的。这就是对于宇宙的科学构造的普遍理念：这是一种三重性〔或三一性〕，它表示全体的图式，并且同样在每一个别性里得到复现，从而表明了一切事物 447

* 注意"因次"可以了解为"环节"或"层次"，则这个生疏的术语就不致太妨碍对整个意思的理解了。

的统一性，并且从而可以对一切事物在它们的绝对本质中予以考察，并显示出它们全都表现同样的统一性。⊖

〔谢林的〕进一步说明是极其形式的：第一，"本质之进入到形式〔因为形式单就本身说来是特殊的、有限的〕，是由于无限附加到有限，统一性被接纳进杂多性，无差别性被接纳进差别性。"第二，另一个规定是："形式之进入到本质，是由于有限的东西被接纳进无限，差别性被接纳进无差别性。""进入"、"接纳"都是些感性的名词。 (676)

"用另外一个方式来表达：特殊变成绝对形式，是由于普遍与它合而为一；普遍变成绝对本质，是由于特殊与它合而为一。但这两种统一体在绝对里并不是彼此外在的，而是相互在对方之内的，因而绝对就是形式与本质的绝对无差别"。这种差别将不断地在绝对里得到消除。

"由这两种统一体就规定了两种不同的因次，但是两者自在地是绝对者的完全相等的根源"。这就是于每一区别之后又不断回返到统一的保证。

甲."关于那第一种绝对的统一〔即由本质进入到形式而得到的统一〕，在现象界的自然里有许多模本，因此自然就它本身看来，不是别的东西，只是那种在绝对中的(与对方不分离的)统一。因为这样一来，无限就进入有限，本质就进入形式了。既然形式只有通过本质才能具有实在性，所以本质(因为它曾进到与形式统一，但是据假定又沒有同样地由形式进到与本质统一)只可以表述为可能性或者实在性的根据，而不可以表述为可能性与现实性的无差别。但正由于这种情况，即作为本质它只是实在性的根据，因而只是由本质进到形式，而沒有由形式再进到本质，所以它就被表述 448

⊖ 《新思辨物理学杂志》，第一卷，第二期，第 34—38 页。

为自然。”㊀

乙. “本质映现到形式里,但形式又反过来映现到本质里。这是另一种统一性”,——这就是精神性的东西。

(677) “这种统一性是由有限的东西被接纳进无限而建立起来的。于是形式作为特殊的东西投进本质而自身成为绝对的东西。那进入到本质的形式被表述为绝对的活动性和实在性的肯定的原因,这形式与本质相对立,这本质进入到形式并且只表现为根据。——这种绝对形式进入到本质,就是我们所理解的上帝,这种绝对形式与本质的统一的模本是在理想的世界里,因此这个理想的世界自在地就是另一个统一性。”㊁

丙. 在这两个因次、两个范围里,现在就有了这种双重的形成为一。但绝对本身、上帝就是“形式与本质的绝对统一,作为两种不同的形成为一”的统一。在这两个“形成为一”〔非统一〕里,又在每一种“形成为一”里,出现三种“形成为一”。两种“形成为一”中每一种都是一个完整的全体性,不过并沒有明确设定,并沒有表现为完整的全体性,而是以一个因素或以另一个因素占优势。㊂——两方面中的每一面现在在它自身內又有这些区别:

1) 根据,仅仅作为根据〔或基础〕的自然,就是物质、重力;但第二个因次“在实在世界里就是光,光是在黑暗中发亮,这就是进入到本质的形式。形式之进入到本质,在实在世界里,就是普遍的机械性、必然性。“在实在世界里两种统一性绝对地形成为一,所449 以物质完全是形式,形式完全是物质,这就是有机体,这是自然的最高表现,象它在上帝里那样,也是上帝的最高表现,象它在自

㊀ 《新思辨物理学杂志》,第一卷,第二期,第39—40页。

㊁ 同上,第41页。

㊂ 同上,第41—45页。

然里，在有限事物里那样。”

2）在理想的方面，“知识就是在形式的阳光下形成的绝对者的本质：行为就是作为特殊的东西的形式进入到绝对者的本质。正 (678) 如在实在世界里那与本质相同一的形式表现为光那样，在理想世界里，上帝本身便表现为特有的形态，作为贯穿在形式与本质相同一的活生生的形式，因此无论从哪方面看来，理想世界与实在世界是处在类似和象征的关系中。”在理想世界里两种统一性绝对形成为一，致使质料完全是形式，形式完全是质料，这就是艺术品，而那个潜藏在绝对里的秘密（这秘密乃是一切实在的根源），就作为想象力而出现在这个反映的世界本身里，出现在上帝与自然的最高因次和最高结合里。由于具有这种相互浸透，故在谢林那里，艺术和诗就被认作最高的东西。但是艺术只是在感性形式内的绝对。哪里会有并且如何会有与精神、理念相符合的艺术品呢？

3）“宇宙在绝对中被形成为最完满的有机体和最完满的艺术品：理性在宇宙中认识到绝对，对于理性来说，它（宇宙）具有绝对真理性；想象力在宇宙中表述绝对，对于想象力来说，它具有绝对的美。它们之中的每一个只是从不同方面”看来，“表示了同样的统一性；两者都落在绝对的无差别点上，对于这个无差别点的认识，同时就是科学的开始和目的”㊀。他对这个最高的理念和这些差别都只有很形式的理解。

γ. 自然对精神和上帝、绝对的关系。人们也曾经称谢林的哲 450 学为自然哲学；但是自然哲学只是全体的一个部分。谢林曾经是自然哲学的创始人，他在他的哲学里给予自然哲学这个名词以这 (679) 样的意义，即：他把上帝的本质规定为自然，——就上帝本身以无限直观为根据而言，——而自然又是上帝中的否定的环节，因为理

㊀ 《新思辨物理学杂志》，第一卷，第二期，第 45—50 页，散见各处。

智和思维之所以存在，只是由于它与一个存在相对立。在较狭的意义内，一般讲来，谢林曾经是自然哲学的创始人，因为他曾经开始指出自然是直观，或开始指出概念这一术语的性质和它的诸规定。不过他关于自然哲学的阐述，一方面沒有完成，一方面主要停留在自在存在里，并且按照一个假定的图式而夹杂进去一种外在构造的形式主义。

在别的地方，在他稍后的著作里，谢林曾顺便于反对耶可比时，说明了上帝的本性和上帝与自然的关系："上帝，或者严格点说，那个叫做上帝的本质，是**根据**。一方面，作为伦理的本质，它是自己本身的根据。但另一方面，他又使它自身成为〔他物的〕根据"——而不是〔他物的〕原因。必然有某种先于理智（Intelligenz）的东西，㊀ 这就是存在，"因为思维是存在的直接对立物。凡处于一个理智的开端的东西，必定不能又是理智的，不然就会沒有区别了。但它也不能纯全是非理智的，正因为它是一个理智的可能性。因此它将是一个中介者，这就是说，它包含着智慧在起作用，但好象是具有天赋的、本能式的、盲目的，还沒有意识到的智慧在起作用。这就象我们常常看见一些有灵感的人那样，他们能说出很有见解的话，但是他们对所说的话的意义缺乏理解，而是由于在灵感的鼓舞之下而说出的。"㊁ ——因此上帝作为这种自身的根据，就是自然，亦即上帝中的自然。在他的自然哲学里，对于自然的看法就是这样。㊂ ——但是绝对必须扬弃这种根据，并使得自己成为理智。

451 (680)

按照这种构造的观念，谢林曾经多次开始阐述自然的宇宙

㊀ 《关于神圣事物的著作的纪念物》，第 94 页。

㊁ 同上，第 85—86 页。

㊂ 《关于人的自由的本质的哲学研究》（哲学著作，第一卷，兰茨胡特，1809 年），第429 页；《关于神圣事物的著作的纪念物》，第 89—93 页。

他排除了所有这些空洞的一般的名词，如完善性、智慧、外在目的等；换句话说，他放弃了康德的公式：〔事物之所以是如此，是由于〕我们的认识能力看来它们是如此，而转变为这样的公式：〔事物之所以如此，是由于〕自然的结构如此。继康德以薄弱的努力开始揭示自然中的精神性之后，他主要地重新开始这样的自然考察，力求在对象性的本质中认识到在理想世界中所具有的同样的图式、同样的节奏。所以他就把自然表述为不是外在于精神的东西，而是精神一般在客观的方式下的一种投射。

这里不打算缕述谢林哲学的细节，也不想指出谢林前此的论述不甚令人满意的那些方面。就他的论述的别的方面来说，特别是精神哲学方面，他还沒有来得及发挥。谢林的哲学还必须从它的发展过程来理解。㊀ 最重要的是必须把他本人的哲学与他的仿效者区别开，因为那些模仿者一方面抛进了一大堆毫无精神性的关于绝对的浮词滥调，另一方面，又由于这些模仿者误解了理智的直观，从而放弃了概念的把握，放弃了认识的主要环节，这些人根据所谓直观说话，亦即只消对事物略加观望，就对它们作出一些肤浅的类比和规定，从而就自以为说出了事物的本性，但事实上却排斥了一切科学性。——这整个倾向首先与反思的思维或者与用固定的、静止的概念进行思维处于相反对的地位。但是他们不保持在概念里并把概念认作非静止的自我，反而陷于相反的极端，即陷于静止的直观、直接的存在、固定的自在存在；他们以为可以通过直觉的观望来弥补固定概念的缺点，并且从而可以使得这种观望成为理智的直观，然后再通过某种固定的概念来加以规定；或者他们使得那被直观到的东西处于运动中，譬如他们说，鸵鸟是鸟类中的鱼，因为它有一个长颈子，于是鱼在他们那里就成为一种一般性 (681) 452

㊀ 这是1805—1806年的讲演。

的名词,而不是一个概念。

强加于自然历史、自然学说以至医学里的这一整套想法是一种如此贫困的形式主义,如此缺乏思想性的一种庸俗的经验与肤浅的理想的规定的混合物,象这样坏的形式主义还从来没有过。洛克的哲学思想并不这样坏;前者无论就内容或形式说都不比洛克好一些,只不过多了一点劣拙的妄自夸大罢了。这样一来,哲学便堕落到遭受普遍的轻视和蔑视的境地,那些自命为包办哲学研究的人对此要负大部分责任。放弃了概念的严肃性和思想的清醒性,而代之以无聊的幻想,并把这些无聊的幻想当作深刻的直觉,高远的预见,并当作美的诗。他们自以为他们正处在中心,其实他们却只在表面上。——在二十五年以前,⊖同样的情况曾发生在诗歌的艺术里,天才主义支配着诗界,人们在诗的灵感中盲目地写出诗歌,就象从手枪里发射出子弹一样。这样的产物或者是狂诞的呓语,或者如果不是狂诞的呓语,那就是平庸的散文,其内容简直糟糕得与散文不相称。——后来哲学的情况也与此相同。如果不是毫无思想性的关于无差别点和两极性以及关于氧、圣洁者、永恒者等等的空谈,那就是一些那样琐屑的思想,以致使人不禁怀疑,我们是否正确地理解了他们,因为第一,他们以那样无耻的自负神气在吹嘘,第二,我们总相信他们不会写出那样琐屑无聊的东西。

(682) 453

正如他们在自然哲学里忘记了概念,并且以完全非精神性的态度去对待它一样。他们也完全忘记了精神。他们走入了歧途,虽说按照原则,概念和直观是有统一性的,但是事实上这个统一性,这个精神果然直接地出现了,但出现在直观里,而不是出现在概念里。

⊖ 这是1805—1806年的讲演。

谢林对自然哲学，特别对有机体发挥得较多。他利用了因次这一形式；这个术语他是从埃申迈尔那里采取来的。哲学必须不要从另外的科学(如数学)那里借用形式。精神的方面，谢林曾经在先验唯心主义里加以阐述。他停留在康德的思想里（在康德的法哲学和永久和平里）。谢林曾写过一本关于自由的论著，为人所熟知，这是一本有较深刻的思辨方式的书。但这书只是单独孤立地在那里，而在哲学里是沒有单独孤立的东西可以被发展出来的。

谢林的哲学可以说是我们需要考察的最后的、有趣的、眞正的哲学形态了。在谢林那里着重提出来的是理念本身，即眞理是具体的，是客观和主观的统一。每一阶段在体系里都有自己的形式；最后的阶段就是各个形式的全体。谢林的第二个优点就是在自然哲学里，他曾经指出了自然里的精神形式：电、磁都被他看成只是理念、概念的外在方式。谢林哲学的主要之点在于它所涉及的是 (683) 內容是眞理，而眞理是被了解为具体的。谢林哲学具有一个深刻的思辨的內容，这內容，作为內容来说，也是整个哲学史所从事探讨的內容。思维本身是自由的，但不是抽象的，而是本身具体的： 454 思维把握住自己在自身內作为一个世界，但不是作为理智的世界，而是作为既是理智的，又是现实的世界。自然的眞理性、自在的自然是理智的世界。谢林曾经抓住了这个具体的內容。

缺点在于这个理念一般以及这个理念的规定和这些规定的全体(这些是理想的和自然的世界所给予的)幷沒有通过概念自身予以必然性的揭示和发展。它缺乏逻辑发展的形式和进展的必然性。理念就是眞理，一切眞的东西都是理念。这必须予以证明，而且理念之系统化为世界，或者世界作为理念的揭示和启示，必须得到证明。由于谢林沒有掌握住这一方面，所以就丢掉了逻辑的东西和

思维。因此理智的直观、想象力、艺术品便被理解为表达理念的方式："艺术品是最高的和唯一的方式，在其中理念成为精神的对象。"但是理念的最高的方式乃是它自己的因素；思维被概念把握着的理念是高于艺术品的。而谢林的形式较多地成为一个外在的图式；他的方法成为附属于这个图式的外在的对象。因而自然哲学就为形式主义所浸透。而在奥肯那里几乎濒于发狂的程度。这样，哲学研究就成为单纯的类比式的反思；这乃是最坏的〔思维〕方式。谢林已经部分地轻用了这种方式，而别的人更是完全滥用了这种方式。

(684)

五、结　论

一、哲学到现在为止达到的观点就在于：认识到理念在它的必然性里，认识到理念分裂出来的两个方面，自然和精神，每一方面都表现理念的全体，不仅本身是同一的，而且从自身内产生出这唯一的同一性，并从而认识到这个同一性是必然的。哲学的最后的目的和兴趣就在于使思想、概念与现实得到和解。哲学是真正的神正论，不同于艺术和宗教以及两者所唤起的感情，——它是一种精神的和解，并且是这样一种精神的和解，这精神在它的自由里和在它的丰富内容里把握住了自己的现实性。在别的较低级的观点那里，在直观的方式或感情的方式那里去寻求满足，是很容易的。精神越是深入自身，就越会发生强烈的对立：精神的深度是以对立和需要的大小来衡量的。精神在自然内越深，则它向外面探索和发现自己的需要也就越深，它向外面寻求它自己的财富也就越广。

455

作为现实的自然而存在着的东西，乃是神圣理性的肖像。自

觉的理性的形式，也就是自然的形式。自然与精神世界、历史是两个现实性。我们看见那自己理解自己的思想出现了；它努力使自己在自身內成为具体的。它的最初活动是形式的；亚里士多德第一次说出，νοῦς 是思维的思维。其成果就是思想，它是在自身內的，它又同时包括宇宙于其中，并把它转变成理智的世界。在概念式的思维里，精神宇宙与自然宇宙互相浸透成为一个谐和的宇宙，这宇宙深入于自身之內，绝对在它的各方面发展成为全体，正是这样，绝对才在各个方面的统一里、在思想里被意识到了。

到了现在，世界精神到达了。那最后的哲学是一切较早的哲学的成果；沒有任何东西失掉，一切原则都是保存着的。这个具体的理念是差不多二千五百年来（泰勒斯生于公元前640年）精神的劳动的成果，——它是精神为了使自己客观化、为了认识自己而作的最严肃认真的劳动的成果。 (685)

Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem.*

所以我们时代的哲学的产生也费了如此长的时间。精神工作得如此迟钝，如此缓慢地达到这个目标。我们在记忆中可以在短时间內概观一遍的东西，在现实界里却需要这样长的时间来展开。因为在这段长时间里，精神的概念自身配备着自己整个具体的发展，财富和外在的持续存在，努力完成自己，发展自己并且由自身中前进。它永远向前迈进，因为只有精神是前进的。精神似乎常常忘记了自己，失掉了自己；但是它在內部自相对立，也就是它在內部向前工作，——象汉姆雷特对他父亲的鬼魂所说的那样，“你工作得很好，勇敢的老田鼠”**，——直到它自身变得坚强起来，它 456

* “认识自己的心灵是那样费力的事”。

** 见莎士比亚著：《汉姆雷特》第一幕，第五场。黑格尔引用时略有改变。照莎士比亚原文译出，应为“你说得好，老田鼠！你怎能在地下工作那样快？”

就会打破那把它和它的太阳,它的概念分隔开的地壳,使得地球分裂。在这样的时代,它就会穿上七里靴快速前进,这时那旧躯壳就象一个沒有灵魂的腐朽了的建筑物,整个塌台,它将以新的青年的姿态出现。精神的这种认识自己,寻求自己的工作,这种活动,就是精神自身,就是精神生活。它的成果就是它认识到自己的概念;哲学的历史就是精神在它的历史中。所要达到的目的之明白的启示。人类精神在內心思维里的这种工作,是和现实世界的一切阶段相平行的。沒有一种哲学能够超出它的时代。哲学的历史是世(686)界的历史的最內在的核心。至于思想的规定所具有重要性,这乃是不属于哲学史的另一种知识。这些概念乃是世界精神最简单的启示:它们表现在它们的较具体的形态里,就是历史。

因此第一,决不要低估精神迄今所赢得的收获。对于古代的哲学必须尊重它〔发生〕的必然性,尊重它是这个神圣链条中的一个环节,但也只是一个环节。现在才是最高的阶段。其次,各种特定的哲学并不是时髦的哲学或类似的东西,它们不是偶然的产物,457 不是一根草燃烧起来的火所发出来的闪光,也不是这里那里随意冒出来的东西,而是精神的、理性的向前进展,是唯一的哲学按照必然性在发展,是上帝的显示,象上帝知道他自身那样。当几种哲学同时出现时,它们乃是以一个全体为根据,并构成这个全体的不同的方面或片面性的原则;〔由于它们的片面性〕*,我们看到一种哲学被另一种哲学所推翻。第三,这里也沒有微小的、薄弱的努力去建立或者去批评这一个或那一个个别的论点,〔反之,每一哲学都必有其自己的新的原则,而〕*这个原则是必须予以承认的。

二、试概观整个哲学史的主要时代,把握主要环节的必然发展阶段,就可以看见,在东方的主观性的思想起伏——这些思想既沒

* 第548页。

达到〔科学的〕理解，因而也沒有持久性——此后，思想之光在希腊人那里拂晓了。哲学史上的诸阶段代表着不同的理念。古代的哲学就曾对绝对理念加以思考，而绝对理念的实现或实在，就在于把握那当前现在的世界，并且把这世界如它本身那样加以考察。

(1) 这个哲学不从理念本身出发，而从客观的、作为给予的东西出发，并把这客观的东西转变成理念；——这是〔巴门尼德的〕有或存在。

(2) 抽象的思想，$\gamma o\hat{\upsilon}s$，被认作普遍的本质，不把思想当作主观的思维；——这是柏拉图的共相。 (687)

(3) 在亚里士多德那里概念出现了，自由的朴素的、概念式的思想浸透着、精神化着宇宙內的一切形态。

(4) 概念被认作主体，强调主体的独立性，自在存在，抽象的分离，代表者为斯多葛派、伊壁鸠鲁派和怀疑主义：这里还沒有自由的、具体的形式，而只有抽象的、纯属形式的普遍性。

(5) 全体性的思想、灵明的世界、作为思想世界的世界，就是我们在新柏拉图派那里所看见的具体的理念。这个原则是一般地内在于一切实在性中的理想性，是作为全体性的理念，但不是自己知道自己的理念，——这样的理念直到主观性、个体性的原则在理念中有其地位、上帝作为精神在自我意识里成为现实时才达到了。 458

(6) 但是把这个理念理解为精神，理解为自己知道自己的理念，乃是近代的工作。为了从能知的理念进展到自知的理念，必须有无限的对立，即理念达到了意识到它自身的绝对的分裂(Entzweiung)。由于精神以客观的本质为思维的对象，于是哲学便完成了世界的可理解性，并且创造出这个精神性的世界，作为一个存在于当前的现实世界之彼岸的对象，象自然界——精神的第一个产物那样。精神的劳作即在于把这个彼岸导回到现实，导回到自我意

识。要作到这一点，就在于自我意识自身在思维，并且把绝对本质认作自身思维着的自我意识。——在笛卡尔那里纯粹思维曾经作出了这种分裂或分而为二(Entgweiung)。自我意识首先把自己想成意识；在意识里面包含着一切客观的现实和它的现实性与它的对方的肯定的、直观着的关系。思维与现在在斯宾诺莎那里既是相反的又是同一的；他对于实体有一种直观的认识，不过他这种认识是外在的。其次我们就有了从思维本身开始的和解原则，扬弃了思维的主观性，这就是莱布尼茨具有表象力的单子。(688)

(7) 其次，自我意识意识到自己是自我意识，由于意识到自己，它就是独立自为的，但还只是对于对方采取否定态度的独立自为。这就是〔无限的〕*主观性最初〔在康德那里〕作为思维的批判，其次〔在费希特那里〕作为寻求具体者的倾向或冲动。那绝对的纯粹无限的形式被表达出来了——这就是自我意识、自我。

(8) 这个闪光照耀到精神的实体里，导致了这样的看法：绝对的内容和绝对的形式是同一的，——实体本身与认识是同一的。第三，自我意识认识到它的肯定关系就是它的否定关系，它的否定关系就是它的肯定关系，换言之，这些相反的活动是相同的，这就是说，它认识到纯粹思维或存在是自我等同性的，而自我等同性又是〔自我〕的分而为二。这就是理智的直观。但是如果理智的直观真正是理智的，那就要求它不仅仅是象人们所说的那种对永恒事物和神圣事物的直接的直观，而应是绝对的知识。这种还不能认识自身的直观〔只〕是一个开端，但却被当作据以出发的绝对前提。它本身只是直观着的直接的认识，而不是自我意识。或者也可以说，它什么也没有认识，它所直观到的东西并不是一个被认识的对象，而乃是——最多可以说——美的思想，但不是知识。459

* 第549—550页。

而理智的直观是被认识到的，首先由于对立的东西，尽管每一面是从另一面分离开的，一切外部的现实是被认识到作为內在的。如果每一个〔外在对立中的〕东西是按照它的本质象它本身那样被认识到，那就会表明它是沒有持久存在的，它的本质就是向对方过渡的运动，这一认无物静止的赫拉克利特或怀疑论的原则应该表明为对每一事物都是适用的。所以在这一意识里——即认每一事物的本质是为它的对立面所规定，——就出现了一物与它的对立面的概念式的统一了。其次，这个统一真正同样可以在它的本质內认识到；它的本质作为这个统一性，同样过渡到它的反面或者实现其自身于它的对方里。自身成为他物，从而它里面所包含的对立就通过自身而出现了。第三，当然又可以说，这对立是不在绝对之中；绝对是本质、永恒的等等。不过这本身就是一种抽象看法，只是片面地去看绝对，而对立也只被看成观念性的〔抽象的〕东西。真正讲来，对立是绝对的形式，是绝对运动的本质环节。绝对并不是在静止中，对立也不是不安息的概念；而是在它的不安息中，却又是静止的、自身满足的。——纯粹思维已经进展到主观与客观的对立；对立的真正和解在于达到这样一个见解，即见到对立推到极端，就会消解其自身，正象谢林所说那样，对立的东西是同一的，而永恒的生命即是永恒地产生对立并且永恒地调解对立的生命。——在统一中认识对立，在对立中认识统一，这就是绝对知识，而科学就是在它的整个发展中通过它自身认识这统一。

(689) 460

三、这就是一切时代和一切哲学的要求。一个新的时代在世界里产生了。看来世界精神现在已经成功地排除了一切异己的、对象性的本质，最后把自己理解为绝对精神，并且任何对于它是对象性的东西都是从自身创造出来，从而以安静的态度把它保持在自身权力支配之下。有限的自我意识同绝对的自我意识的斗争，

即由于后者好象是在前者之外而引起斗争就停止了。于是那有限
(690) 的自我意识也不再是有限的了，而另一方面绝对意识也获得它前此所沒有的现实性了。一般讲来，这就是前此的整个世界历史所达到的目标，特殊讲来，这就是整个哲学史所达到的目标，而历史的唯一工作就在于阐述这个斗争。现在看来它似乎达到它的目标了，因为绝对自我意识(历史具有绝对自我意识的观念)已不再是异己的东西，而精神也成为现实的精神了。因为只有当精神知道自身是绝对精神时，它才是现实的精神，并且在科学里知道自己是绝对精神。精神实现其自身为自然、国家。自然乃是精神的不自觉的行动的产物，在自然中，精神是它自身的他物，而不是作为精神而出现。但是〔在国家里〕，在历史上的行为和生活里，以及在艺术里，精神以自觉的方式实现自己，在多样性的形态下知道它的现实性，但也只是知道它的现实性的诸形态。但是只有在科学里，它才知道自己是绝对精神，而且也只有这种知识或者精神，才是它的眞正存在。

461 这就是当前的时代所达到的观点，而这一系列的精神形态就现在说来就算告一段落。至此这部哲学史也宣告结束。我希望，你们可以由此看到，哲学的历史不是一些偶然幻想的盲目聚集，也不是一个偶然的进程。我毋宁曾试图指出它们一个接着一个地必然出现，因而一种哲学必然以先行的哲学为前提。哲学史一般的结论是：(1) 在一切时代里只存在着一个哲学，它的同时代的不同表现构成一个原则的诸必然方面。(2) 哲学体系的递相接连的次序不是偶然的，而是表明了这门科学发展阶段的次序。(3) 一个时代的最后一种哲学是哲学发展的成果，是精神的自我意识可以
(691) 提供的最高形态的眞理。因此那最后的哲学包含着前此的哲学、包括所有前此各阶段在自身内，是一切先行的哲学的产物和成果。

我们现在已不复能作柏拉图主义者了。我们必须首先超出琐屑的个别意见、思想、反对意见和困难，其次超出自己的虚骄之气，好象我们作为个人曾经想出了什么了不起的东西似的。因为把握住内在的实体性的精神，这乃是个人的观点；作为全体中的部分，个人就象瞎子一样，他乃是各全体的内在精神驱使着前进的。

因此我们现在的观点是对于理念的认识、认识到理念就是精神，就是绝对精神，于是这个绝对精神就与另一种精神、有限的精神相对立，而有限精神的原则便在于认识绝对精神，使绝对精神可以成为有限精神的对象。我曾经试图发展出一系列的哲学精神形态的进展过程，并指出它们之间的联系，提供你们思索参考。这个系列是真正的精神王国——存在着的唯一的精神王国。这一系列并不是纷然杂陈，也不是停留在一系列只按时间次序的外在罗列，而是正由于在自我认识的过程中使其成为一个精神的不同环节，成为同一的现在的精神。这一长系列的精神形态乃是在精神的生命过程中跳动着的个别的脉搏。它们是我们的实体的有机体。我们必须听取它向前推进的呼声，——就象那内心中的老田鼠不断向前冲进，——并且使它得到实现。它们纯粹是必然性的前进系列，这个前进过程所表达的不是别的东西，只是那在我们全体中生活着的精神自身的本性。我希望这部哲学史对于你们意味着一个号召，号召你们去把握那自然地存在于我们之中的时代精神，并且把时代精神从它的自然状态，亦即从它的闭塞境况和缺乏生命力中带到光天化日之下，并且每个人从自己的地位出发，把它提到意识的光天化日之下。

我必须感谢你们对于我在作这个尝试的过程中所表现的注意和关心，同样，我的努力之所以获得较大的满足，也应当归功于你们。并且，曾经同你们一起度过的这一段精神上的共同生活，对我

来说，也是一种极大的愉快。我必须说这不是已经过去的事，因为我希望我们彼此之间所结上的精神纽带是有持久性的。祝愿诸君身体健康。

（这一系列的哲学史讲演的最末一讲的日期是：1817年3月24日；1818年3月14日；1819年8月12日；1821年3月23日；1824年3月30日；1828年3月28日；1830年3月26日。）

译者后记

这一册是根据格洛克纳1928年重新刊行的德文本《黑格尔全集》第十九卷译出的。格洛克纳本这一卷是根据1833年出版的米希勒本第十五卷重印的。

本卷是由贺麟、王太庆合译的。贺麟共翻译：第一篇；第二篇，第一章，第二阶段；第二章，二；第三篇。王太庆翻译：引言；第二篇，第一章，第一阶段和第三阶段；第二章，三。此外，第二篇，第二章，一，是贺麟根据薛华同志译稿修改而成的。

翻译过程中，我们参考了霍尔丹根据德文第二版译的英文本，两种本子有出入的地方，有助于了解第一版德文本原意的地方，我们都斟酌摘译过来，作了补充，用〔 〕号标出，并注英译本页码。为了便于查对德文本，本卷一仍前例，于书页外侧注明所据格洛克纳本（德文花体字）第十九卷页码，并加注莫尔登豪尔和米歇尔（Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel）所编《黑格尔著作集》（德文拉丁体）第20卷页码。

本卷“最近德国哲学：一、耶可比，二、康德”，最初由贺麟译出，曾于1962年由商务印书馆以《康德哲学论述》书名出版过单行本。原稿曾由王玖兴同志校阅一遍。这次收入重印，译者作了修订。

全部译稿，于1966年交稿前，我们曾互相校阅过。王太庆并于1977年付印前将全稿再校了一遍。对其中许多疑难之处，由贺麟和商务印书馆编辑部陈兆福同志多次商酌定稿。

术语(部分)主题索引

说明文字见第 438 页

A

B

C

D

F

G

H

J

K

L

O

P

Q

R

T

X

Z

请注意:条目开头所附列外文,有德文和英文,以斜线隔开。条目所开列的出处页码,指格洛克纳本第三卷页码,附于本书外侧圆括弧内。

人 名 索 引

人名后附又译，以斜线隔开。又译出处见条目末。生卒年代两侧是生卒地点。

A

C

D

——1820年在耶拿大学得医学博士学位。

G

H

J

K

——英国神学家。牛顿的学生，以其观点批判笛卡尔（见所译罗豪尔特〔Jacques Rohault〕《物理学》注文）；反对自然神论；反对霍布斯、斯宾诺莎、托兰；与莱布尼茨通信讨论时空问题。

克罗采尔 （Georg Friedrich **Creuzer**, 1771—1858）信 318, 389, 519, 531

——德国语言学家，历史学家。海得尔堡希腊语、古代史教授（1800）。

克利斯丁娜/克丽斯婷娜 （Alexandra **Christina**, 斯德哥尔摩 1626—1689 罗马，1632—54 在位）邀请笛卡尔 334，格老秀斯 439

——瑞典女王。其父古斯塔夫斯二世·阿道耳法斯王（1611—32 在位）死于吕岑后，由大臣阿克塞耳·奥克森斯提尔那（Oxenstierna）扶佐，得以执政。亲政后，私心信奉天主教，与众不合，终于逊位。

克卢秀斯/克鲁西乌斯/克勒修 （Christian August **Crusius**, 1715—1775）沃尔夫哲学加工者 482

——德国神学家。反对沃尔夫哲学。

克鲁克 （Wilhelm Traugott **Krug**, 德国普鲁士的拉迪斯 1770—1842）观点肤浅 613，说空话 628，专论 645

——德国哲学家。从赖因哈德（Reinhard）耶尼兴（Jehnichen）赖因霍尔德（Reinhold）学习，在美因河法兰克福、哥尼斯堡（接康德的教席）来比锡教书，参加轻骑兵投入 1813—14 年战争。哲学上企图调和唯心主义和唯物主义，反对自然哲学。

科采布/柯哲布/柯慈普/科策部 （August Friedrich Ferdinand von **Kotzebue**, 魏玛 1761 1819 被爱国学生杀死）费希特晚期通俗哲学的对象 640

——德国戏剧家。早年投效俄国，后得到沙皇保罗一世赏识，回德活动，在德国统一运动中成为众矢之的。

*《古典文艺理论译丛》6（1963 年）: 111；《歌德自传》下: 433。

柯勒鲁斯 （John **Colerus**; 德 Johann Köhler, 德国杜塞尔多夫 1647—1707 海牙）第一部斯宾诺莎传记作者 371

——路德新教牧师。1679 在阿姆斯特丹；1693 在海牙，住在斯宾诺莎故居（1670—71），不远还住着斯宾诺莎晚年的房东、画家思璧克夫妇，柯勒鲁斯得以向他们采访，写成《论耶稣基督真正复活，斥斯宾诺莎之流。附该著名哲学家略传，据其著作与本书作者采访所得编写》（1705），他不知卢卡西（1636—1697）留下有斯宾诺莎传记手稿。

克塞诺封/色诺芬 （**Xenophon**, 希 Ξενοφῶν, 前 430?—?355/354）高呼陆地 328

——希腊历史家。所著《远征记》（Κυρου αναβασις）第四部第七节描绘到远航者望见陆地时惊喜情景。

克塞诺芬尼/色诺芬尼 （**Xenophanes**, 希 Ξενοφάνης; 科洛封，前 565?—473）520

——希腊诗人，哲学家，无神论者。亚里士多德所引用的话是他说的。

安东尼·阿什利·库珀 （Anthony Ashley **Cooper**, 英国的温邦圣贾尔斯 1621—

L

N

O

P

Q

第一代沙夫茨伯里/舍夫次别利伯爵 (*Ist Earl* of **Shaftesbury**, 1621—1685) 422

——英国贵族。斯图亚特王朝(1603—49,1660—1714)查理二世(1630—1685, 1660—85 在位)复辟后,授予大臣安东尼·阿什利·库珀的贵族封号。

莎士比亚 (William **Shakespeare**, 英国艾冯河畔斯瑞弗 1564—1614 斯瑞弗)《暴风雨》304,《汉姆雷特》685

——英国诗人,剧作家。著有诗、诗剧,我国有朱生豪译《莎士比亚全集》,另有曹未风、曹禺、卞之琳等散译本。

撒母耳 (**Samuel**) 271

——犹太教传说人物,先知。公元前十一世纪,先后为扫罗、大卫主持涂油膏仪式,宣布上帝耶和华给人们的启示,宣布他们是以色列人民的救世主。传说见《新旧约全书·撒母耳记》。

圣母玛丽亚 (**Mutter Gottes**, 英 the Mother of God) 333

——基督教神话人物,巴勒斯坦的伯利恒地方一个木匠约瑟的妻子。经过宗教上所谓无垢怀孕,童贞产子,生下耶稣。事见《马太福音》1:22

斯塔尔 (Gofflob Christian Storr, 1746—1805) 信 6

——德国神学教授,图宾根神学院教师(1772 年起),黑格尔的老师(1790—93)。

杜格尔德·斯图尔特/斯徒瓦尔特/斯提华 (Dugald **Stewart**, 苏格兰·爱丁堡 1753—1828 爱丁堡) 504

——英国苏格兰哲学家。在爱丁堡教书(1772) 25 年,编订他的老师锐德的文集,并附一篇传记。他自己的文集由汉密顿编订为十卷(1854—59)。

*樊炳清编《哲学辞典》680

斯宾诺莎 (Baruch de **Spinoza**, 拉 Benedictus de Spinoza, 阿姆斯特丹 1632—1677 海牙) 274,孤芳自赏 277,诠释笛卡尔 348,专论 368—411;信 215

——荷兰唯物主义哲学家。

亚当·斯密 (Adam **Smith**, 苏格兰·法夫郡·柯卡尔迪 1723—1790 爱丁堡) 505

——英国经济学家,哲学家。休谟友人。六十年代开始和法国重农主义经济学家魁奈等往还,从哲学转入经济学研究。

托玛斯·斯丹雷/斯坦利 (Thomas **Stanley**, 赫特福德郡的坎伯洛〔伦敦西北〕1625—1678 伦敦) 329

——英国翻译家,哲学史家。英国国内战争时期(1642—48)游大陆,回国后从事翻译希腊文学著作为拉丁文工作,编写《哲学史》(1655—62,四卷;第四版,1743,北京图书馆藏)。

苏格拉底 (**Sokrates**, 希 Σωκράτης; 雅典,前 470/469?—399 雅典)西塞罗形容他 282

——希腊哲学家,唯心主义者。柏拉图的老师。

Y

Z